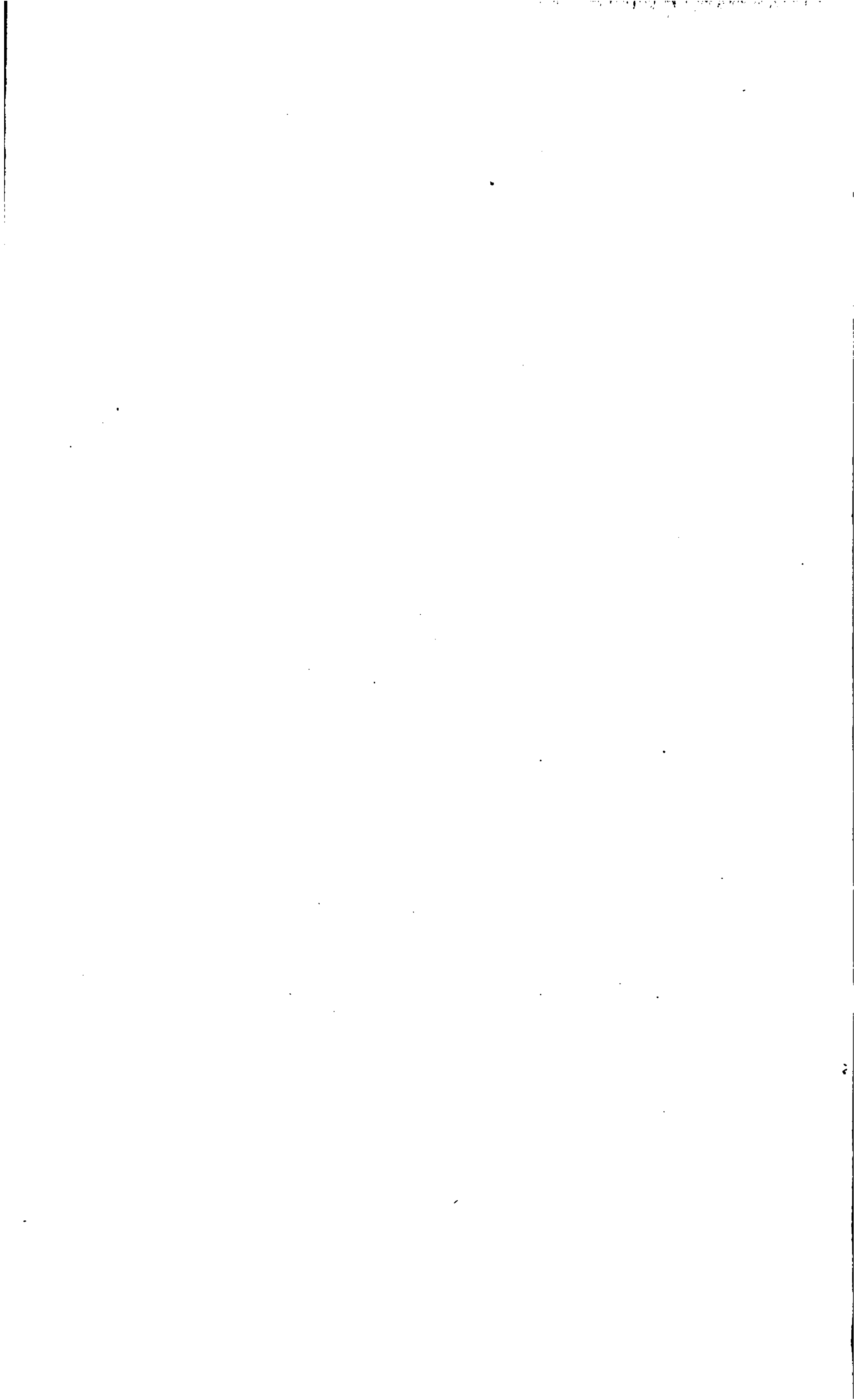



DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA





Geschichte

der

griechischen Philosophie.

Von

Dr. A. Schwegler.

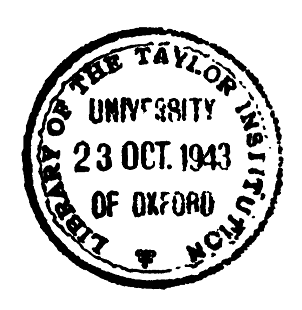
Herausgegeben

von

Dr. Karl Köstlin
Professor in Tübingen.

Zweite vermehrte Auflage.

Tübingen, 1870.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.



Druck von H. Laupp.

Vorwort.

Die von mir aus dem Nachlaß Schwegler's herausgegebene Geschichte der griechischen Philosophie erscheint hier in zweiter Auflage. Bei der Besorgung derselben habe ich mir zunächst zum Ziel gesetzt, einzelne Stellen und Abschnitte, welche in der ersten Ausgabe des auf übersichtliche Zusammenfassung des Stoffs angelegten Werkes allzukurz behandelt worden waren, zu vervollständigen, und überhaupt für gleichmäßige Abrundung der Darstellung das Nöthige zu thun. Ebenso aber habe ich es für meine Pflicht gehalten, hin und wieder auch Erweiterungen und Umarbeitungen in größerem Maaßstabe eintreten zu lassen, soweit mir nämlich solche erforderlich schienen, um dem Schwegler'schen Werke den Charakter eines alles Wesentliche umfassenden Handbuchs der griechischen Philosophie auch fernerhin zu sichern.

Die größern Zusätze bestehen hauptsächlich in Folgendem. Bei Sokrates ist nicht blos sein Verfahren der Begriffsbildung (sowie die Tugendlehre) eingehender als früher behandelt, sondern es ist namentlich auch die sokratische Methode der Beweisführung mehr, als es meist zu geschehen pflegt, in den Vordergrund gestellt worden. Bestärkt fand ich mich hierin durch Schleiermacher's stets werthvolle Abhandlung über diesen Philosophen, und ich habe daher wiederholt auf dieselbe hingewiesen. Bei Aristoteles wurden die Psychologie, die Ethik

und besonders die Politik vollständiger ausgeführt; die Poetik ist neu hinzugethan. Endlich habe ich auch den Stoicismus ausführlicher bearbeitet; und zwar, wie ich offen bekenne, mit dem Streben: dieser Philosophie, welche es auch bei den Neueren noch schwer hat, neben Plato und Aristoteles gehörig anzukommen, diejenige Berücksichtigung zu Theil werden zu lassen, welche ihre Ethik, zum Theil auch ihre Erkenntnißlehre, meiner Ansicht nach verdient.

Ungeachtet der nahezu fünf Bogen betragenden Zusätze ist der Grundstock des Schwegler'schen Werkes erhalten geblieben. Plan und Eintheilung des Ganzen sind dieselben, wie früher; was neu hinzukommen mußte, ist in die von Schwegler herrührenden Umrisse eingefügt, und soweit möglich in seinem Sinne behandelt worden. Möge das Buch auch in dieser erweiterten Gestalt sich Freunde erwerben und zum Studium der griechischen Philosophie das Seinige beitragen.

Tübingen, 28. Okt. 1869.

Köstlin.

Inhalt.

Einleitung.

§ 1. Begriff und Methode der Geschichte der Philosophie.

1. Die Philosophie ist denkende Betrachtung der Dinge. Sie unterscheidet sich von den besondern Wissenschaften dadurch, daß sie nicht die Erforschung und Darstellung eines empirisch Gegebenen zum Gegenstand und Zweck hat, wie z. B. die Naturwissenschaften und die Geschichtswissenschaft, sondern vielmehr über die Erfahrung hinausschreitet zur Erforschung der letzten Gründe des realen Seins und Geschehens. Jede andere Wissenschaft hat Voraussetzungen, die sie unbewiesen aufnimmt: so setzt die Physik die Begriffe Ursache und Wirkung, Wesen und Erscheinung, Raum und Zeit stillschweigend voraus; für das Civil- und Criminalrecht ist der Begriff des Eigenthums ein gegebener Begriff [1]). Erst die Philosophie stellt Untersuchungen über diese Begriffe und Voraussetzungen an, und es ist dieß ihre eigenthümliche Aufgabe [2]). Zwar läßt sich zwischen der Philosophie und den besondern Wissenschaften keine feste Grenzlinie

1) Der Jurist z. B. setzt ohne Weiteres voraus, daß es Eigenthum gibt; als Civilist untersucht er das Rechtsverhältniß von Mein und Dein und setzt Regeln fest für die Rechtsstreitigkeiten über das Eigenthum; als Criminalist setzt er Strafen fest für Verletzungen des Eigenthums: ob es aber vernünftig ist, daß es Eigenthum gibt, ob, wie die Communisten sagen, das Eigenthum Diebstahl ist oder nicht, das untersucht der Rechtsphilosoph, nicht der Jurist; daß es Eigenthum gibt, ist ihm Voraussetzung, Thatsache. Der Physiker wendet die Kategorie von Ursache und Wirkung an, aber untersucht sie nicht; ob eine endlose Reihe von Ursachen und Wirkungen, oder ein πρῶτον κινοῦν anzunehmen sei, das zu erforschen ist nicht Sache des Physikers. Ebenso sind die Begriffe von Raum und Zeit für den Physiker Voraussetzung, für den Philosophen Problem.

2) Ebenso definirt Aristoteles die Philosophie. Die Wissenschaft unterscheidet sich nach ihm von der Erfahrung durch das λόγον ἔχειν, dadurch, daß sie

ziehen; auch haben über den Umfang der Philosophie zu verschiedenen Zeiten verschiedene Ansichten geherrscht, so daß die Grenzen dessen, was in die Geschichte der Philosophie gehört, nicht nach einer für alle Zeiten gleichbleibenden Norm gemessen werden können [3]). Im Allgemeinen aber läßt sich hierüber folgende Norm aufstellen: die Geschichte der Philosophie habe zu ihrem Gegenstand diejenigen wissenschaftlichen Untersuchungen, welche im Laufe der Zeit über die letzten Ursachen und obersten Gesetze, über Wesen und Zusammenhang der geistigen und natürlichen Welt angestellt worden sind.

2. Die Philosophie hat eine Geschichte oder zeitliche Entwicklung. Sie existirt nicht als fertiges System des Wissens, sondern nur in der Form verschiedener aufeinanderfolgender Zeitphilosophieen. Es hat dieß darin seinen Grund, daß die Philosophie demselben Gesetze allmäliger Entwicklung untersteht, wie das Geistesleben der Menschheit überhaupt, und daß sie mit diesem und seiner Entwicklung aufs engste zusammenhängt. Das Geistesleben der Menschheit ist nicht mit einem Male fertig und steht nie und nirgends still; wir sehen es vielmehr im Lauf der Weltgeschichte in steter, langsamerer oder schnellerer Aenderung begriffen; wir sehen, wenn wir die verschiedenen Epochen der Weltgeschichte unter einander vergleichen, daß in ihnen auch verschiedene Anschauungen vom Wesen der Dinge oder verschiedene Weltanschauungen geherrscht haben, und wir können nicht verkennen, daß diese verschiedenen Entwicklungsstufen im Großen und Ganzen zugleich einen Fortschritt des menschlichen Geistes zu einer stets zunehmenden Bereicherung und Vertiefung seines Wissens von sich und von der Welt darstellen. Daran nun hat und nimmt die Philosophie den innigsten Antheil. Da sie denkende Betrachtung der Dinge oder Erforschung der letzten Prinzipien der Dinge ist, so hat sie die zu dieser Erforschung gehörigen Probleme im Laufe der Zeit immer vollständiger aufgesucht und zum Bewußtsein gebracht und immer wieder neue Versuche zu ihrer Lösung gemacht,

---

τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζει, während die Empirie nur das ὅτι weiß (Arist. Met. I, 1, 15.). Es bewegt sich folglich die Philosophie περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχάς I, 1, 25. Genauer: sie ist die Wissenschaft der obersten oder letzten Ursachen und Gründe, ἡ τῶν πρώτων καὶ αἰτίων θεωρητική I, 2, 14.

3) Es ist in alten Zeiten Vieles zur Philosophie gerechnet worden, was heutzutage eine besondere Wissenschaft bildet. Bei Aristoteles Zoologie u. s. w.; noch bei Cartesius die Mechanik.

sie hat zu aller Zeit die Haupt- und Grundfragen des Erkennens, welche sich dem denkenden Geiste bestimmter Epochen aufdrängten, ins Auge gefaßt und dieselben in Gemäßheit der jedesmaligen Bildungsstufe der Menschheit zu beantworten gesucht, kurz, sie ist stets weiter und weiter geschritten Hand in Hand mit der menschlichen Gesammtentwicklung. Nur darf man diese Idee organischen Fortschrittes nicht so übertreiben, wie von Hegel geschehen ist. Hegel behauptet, in der Geschichte der Philosophie herrsche eine logische Nothwendigkeit; sie stelle einen streng gesetzmäßigen Proceß dar, und die zeitliche Aufeinanderfolge der philosophischen Systeme entspreche der logischen Aufeinanderfolge der reinen Begriffe [4]). Allein diese Ansicht läßt sich weder beweisen, noch ohne Willkür und Gewaltthätigkeit mit dem vorliegenden historischen Thatbestand in Einklang setzen. Die Geschichte der Menschheit und ihrer Ideen stellt allerdings einen Fortschritt dar, aber keinen stetigen, sondern nur im

---

4) Geschichte der Philosophie I, 43: ich behaupte, daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist, als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee (Seyn, Werden, Daseyn, Fürsichseyn, Quantität, Grad, Maaß, Wesen und Erscheinung; Substanz, Causalität, Wechselwirkung, Zweck). Ich behaupte, daß wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet, was ihre äußerliche Gestaltung betrifft, so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe. Umgekehrt, den logischen Fortgang für sich genommen, so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen. Aber es ist ganz unmöglich, jedes System der Philosophie auf einen logischen Grundbegriff zurückzuführen. Zeller Jahrb. der Gegenw. 1843. Oct. Nro 53: Diese Ansicht Hegels ist eine Verkennung des eigenthümlichen Charakters der Geschichte, eine Vermischung des Logischen und Historischen. Die Logik hat zu ihrem Gegenstand nur das Reich der abstracten Begriffe, noch abgesehen von ihrer Verwirklichung in Natur und Geist; diejenige Speculation dagegen, die Gegenstand der Geschichte der Philosophie ist, ist auf das ganze Gebiet des Seyenden gerichtet. Das System der Philosophie beginnt mit dem abstractesten Begriff: die Geschichte der Philosophie gerade mit dem Concretesten, mit der Betrachtung des sinnlichen Daseyns. Hegel hält auch seinen Kanon gar nicht fest, und gibt ihn bald gänzlich auf. Die Jonier, die auch er an die Spitze stellt, haben zum Prinzip die Materie, die erst am Schlusse der Logik zum Vorschein kommt. Dann kommen die Pythagoreer mit dem Prinzip der Zahl, die im System der Logik viel später kommt, als z. B. das Prinzip des Werdens (Heraklit). Das Zusammentreffen hört sehr bald auf: Seyn = Eleaten, Werden = Heraklit, Fürsichseyn = Atomistik. Damit ist der Parallelismus zu Ende.

großen Ganzen; im Kleinen bewegt sie sich in Schlangenlinien, oft in Rückschritten, oft in Sprüngen. So weist auch die griechische Philosophie zwar eine große Gesetzmäßigkeit der Entwicklung, aber keinen stetigen, gleichmäßigen Fortschritt auf, sondern sie hat Hand in Hand mit dem übrigen Geistesleben der Griechen verschiedene Lebensalter durchlaufen, gekeimt, geblüht und gealtert. Die vorsokratische Philosophie stellt gewissermaßen die Jugendzeit, die platonisch-aristotelische Philosophie das Mannesalter, die neuplatonische Philosophie das Greisenthum des griechischen Geistes dar. Unter diesen Umständen muß es für den Geschichtschreiber der Philosophie die erste Aufgabe seyn, den historischen Thatbestand zu ermitteln, was nur auf dem Wege der historisch-kritischen Forschung geschehen kann. Erst, wenn das historische Material in möglichster Vollständigkeit gesammelt und kritisch festgestellt ist, kann in zweiter Reihe die Frage eintreten, ob und wie weit und in welcher Beziehung ein jedes System einen Fortschritt in Erfassung der philosophischen Idee bilde.

§ 2. Die Quellen und Bearbeitungen der Geschichte der griechischen Philosophie.

Die Quelle unserer Kenntniß der griechischen Philosophie sind natürlich in erster Reihe die Schriften der griechischen Philosophen selbst. Von diesen hat sich jedoch nur ein verhältnißmäßig sehr kleiner Theil erhalten: von den fruchtbarsten griechischen Philosophen, einem Demokrit [1]), Chrysipp [2]) ist auch nicht eine einzige Schrift auf uns gekommen: überhaupt steht, quantitativ angesehen, das Erhaltene außer allem Verhältniß zum Verlorenen, so reich war die philosophische Litteratur des griechischen Volks. Es ist unter diesen Umständen ein Glück, daß wenigstens das wissenschaftlich Bedeutendste uns gerettet worden ist: die platonischen Schriften vollständig, von den aristotelischen zwar nur der kleinere, etwa ein Sechstheil, aber wie es scheint, wichtigere Theil; auch den Neuplatonismus und den spätern Stoicismus und Skepticismus kennen wir aus den Originalquellen selbst. Für die übrigen griechischen Philosophen da-

1) Diogenes Laërtius IX. 46 ff.
2) D. L. VII, 180.

gegen sind wir auf zwei subsidiäre Quellen beschränkt, nämlich: 1) Berichterstattungen Dritter, 2) Auszüge und Citate, durch die uns Bruchstücke der verlorenen Schriften erhalten worden sind.

1. Berichte über die Systeme der frühern Philosophen geben außer Xenophon schon Plato und Aristoteles, aber beide nicht in historischem, sondern in dogmatischem Interesse: d. h. nicht in der Absicht, die Lehren ihrer Vorgänger objectiv darzustellen, sondern zu dem Zweck, das Wahre daran für ihren eigenen Gebrauch abzusondern, oder durch Widerlegung derselben die abweichende eigene Lehre zu begründen. So beginnt z. B. Aristoteles seine Metaphysik mit einer ausführlichen historisch-kritischen Einleitung, in welcher er die vier Grundprinzipien, die er aufstellt, durch die Nachweisung zu rechtfertigen sucht, daß die Prinzipien sämmtlicher früheren Philosophen sich auf diese vier reduciren lassen. Diese Nachweisung, so werthvoll sie für uns ist, ist doch kein streng historischer Bericht, da Aristoteles in der Darstellung der früheren Philosopheme mit großer Freiheit verfährt, und dieselben meistens in seine eigene Terminologie übersetzt. Aristoteles hat außerdem auch eigene Monographien über die pythagoreische Philosophie, über Archytas, die Eleaten, Gorgias, die platonischen Ideen u. s. w. geschrieben (D. L. V, 22. 25): doch läßt sich der Charakter derselben aus den wenigen Bruchstücken, die davon übrig sind, nicht beurtheilen. Die Schüler des Aristoteles haben, der realistischen Gesinnung ihres Meisters getreu, diese historisch-philosophischen Studien fleißig gepflegt. Unter ihnen hat besonders Theophrastus zahlreiche und umfassende Schriften zur Geschichte der Philosophie verfaßt (D. L. V, 42—49): wohl die meisten Notizen, die wir bei späteren Schriftstellern finden, sind aus ihm entlehnt: besonders häufig citirt ihn Simplicius in seinem Commentar zur aristotelischen Physik. Andere Peripatetiker, die Werke biographischen Inhalts hinterlassen haben, von denen wir meist durch Diogenes von Laërte Kunde haben, sind Aristoxenus, Klearchus, Strato, Phanias (Brandis I, 29 f.). Besonders reich an Schriften *περὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν αἱρέσεων* oder *περὶ διαδοχῶν τῶν φιλοσόφων* war die alexandrinische Litteratur: alle diese Geschichtswerke sind verloren, liegen aber den auf uns gekommenen Compilationen zu Grund. Reichen Stoff, besonders für die Geschichte der stoischen und epikureischen Lehre, enthalten Plutarch's (unter Hadrian) moralische Abhandlungen: doch kann die kurze Ge-

schichte der Philosophie, die unter Plutarch's Namen auf uns gekommen ist (sie führt den Titel *περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις*), bei ihrer großen Oberflächlichkeit und Zusammenhangslosigkeit nicht für ein ächtes Werk Plutarch's, sondern im besten Fall nur für einen Auszug aus einem solchen gelten. Auch unter des Arztes Galenus[3]) Werken befindet sich eine kleine Geschichte der Philosophie, die jedoch bis auf die ersten Capitel mit der angeführten Schrift Plutarch's übereinstimmt, und aus einem und demselben ausführlicheren Werke excerpirt zu seyn scheint. Aus anderer Quelle stammen die unter den Schriften des Kirchenvaters Origenes überlieferten Philosophumena, die sich jetzt als Theil eines größern, gegen die gnostischen Häresen gerichteten Werks ausgewiesen haben, aber gleichfalls nur eine oberflächliche Uebersicht geben (Ausgaben von Miller, Oxford 1851; von Duncker und Scheidewin, Göttingen 1856). Unter diesen Umständen ist das Werk des Diogenes Laërtius (von Laërte in Cilicien, wahrscheinlich unter Septimius Severus) *περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα* (Ausgaben von Menagius 1664, Meibom 1692, Hübner 1828, Cobet 1850) unsere Hauptquelle, da er, so unkritisch er auch zusammenträgt, doch durch verhältnißmäßige Ausführlichkeit sich auszeichnet, und durch die häufige Nennung seiner Gewährsmänner doch Anhaltspunkte für historische Kritik in sich trägt. Seine chronologischen Angaben hat Diogenes größtentheils aus Apollodor's (um 140 v. Chr.) metrisch abgefaßter Chronik geschöpft. — Auch unter den römischen Schriftstellern sind von großem Belang für die Geschichte der griechischen Philosophie Lucretius (in seinem Lehrgedicht de natura rerum), Cicero und Seneca.

2. Systematische Auszüge aus den Schriften der griechischen Philosophen verdanken wir dem Johannes von Stobi (in Macedonien, wahrscheinlich aus dem 6ten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung), der gegen fünfhundert größtentheils verlorene Dichter und Prosaiker excerpirt, und diese Excerpte unter gewisse Rubriken zusammengestellt hat. Seine Auszüge bilden in den Handschriften zwei verschiedene Werke, von denen das eine den Titel „physische und moralische Eclogen" (Ausg. von Heeren 1792. ff. Meineke,

---

3) geb. 131, Leibarzt des Kaisers Commodus.

1855. ff.), das andere den Titel „Florilegium“ oder „Sermonen“ (Ausg. von Gaisford, Oxford 1822, Meineke, 1860. ff.) führt. Auch der Neuplatoniker Simplicius um 530 hat in den gelehrten Commentaren, die er zu mehreren Schriften des Aristoteles und namentlich zu dessen Physik verfaßt hat, schätzbare Bruchstücke aus den Schriften der älteren, besonders der vorsokratischen Philosophen aufbewahrt. Endlich haben sich in dieser Beziehung auch einige Kirchenväter verdient gemacht, besonders Clemens von Alexandrien in seinen *στρώματα*, Origenes in seiner Widerlegung des Celsus, und Eusebius in seiner praeparatio evangelica — Schriften, die in apologetisch-polemischem Interesse zahlreiche Aussprüche griechischer Philosophen citiren.

3. Beide Quellen, die resumirenden Berichte und die wörtlichen Citate, ergänzen einander, und dienen sich gegenseitig zum Regulativ. Dabei bleibt zwar der subjektiven Beurtheilung noch ein weiter Spielraum übrig; aber im Ganzen dürfen wir uns versichert halten, durch sorgfältige Benützung beider Quellen und genaue Ausmittlung der innern Beziehungen zwischen den Systemen ein klares und vollständiges Bild von den Entwicklungen der griechischen Philosophie entwerfen zu können.

4. Neuere Bearbeitungen der Geschichte der griechischen Philosophie:

a) vom Standpunkt der wolf'schen und kant'schen Schule:
   Tiedemann, Geist der speculativen Philosophie, 1791 ff. (wolfische Philosophie.)
   Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 1796 ff. (litt. historische Gelehrsamkeit.)
   Tennemann, Geschichte der Philosophie. 1788 ff. (kantisch.)
   Reinhold, Gesch. der Philosophie. 1828 ff. (Dess. Lehrb. 1836.)
   Fries, Geschichte der Philosophie. 2 Bde. 1837. 1840.

b) schelling'sche und schleiermacher'sche Schule:
   Ast, Grundriß. 1807. 2te Aufl. 1825.
   Rixner, 3 Bde. 1ste Aufl. 1822. 2te Aufl. 1829.
   Windischmann, die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. 4 Thle. 1827—1834.
   Schleiermacher, Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Ritter. 1839.

Ritter, Geschichte der alten Philosophie. 4 Bde. 1ste Aufl. 1829—34, 2te Aufl. 1836—39.

Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie. I. Bd. 1835. II, 1. 1844. II, 2, 1. 1853. 2. 1857. Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie 1862. 1864.

c) hegel'sche Schule:

Hegel, Vorlesungen. 3 Bde. 1833—36. 2te Aufl. 1840—42.

Wendt, neue Bearbeitung von Tennemann. 1r Band. 1829.

Marbach, Lehrb. der Gesch. der Philosophie. 1. 1838. 2. 1841.

Braniß, Geschichte der Philosophie seit Kant, 1r Bd. (Geschichte der Philosophie bis auf Kant) 1842.

Zeller, die Philosophie der Griechen, 3 Thle. 1ste Aufl. 1844—1852. 2te Aufl. 1856—1868.

Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 1r Bd. 1866.

d) herbart'sche Schule:

Strümpell, Geschichte der griechischen Philosophie. 1854. ff.

Prantl, Uebersicht der griechisch-römischen Philosophie. 1ste Aufl. 1854. 2te Aufl. 1863.

Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Alterthums. 1ste Aufl. 1862. 2te Aufl. 1865. 3te Aufl. 1867.

§ 3. Eintheilung der Geschichte der griechischen Philosophie.

Die Geschichte der griechischen Philosophie gliedert sich in vier Perioden:

a) Die erste Periode bildet die vorsokratische Philosophie, welche sich dadurch charakterisirt, daß ihre Forschung noch einseitig auf die Natur oder die Erscheinungswelt gerichtet war, daß sie überwiegend Naturphilosophie ist [1]. Daß das griechische Philo-

---

1) Diog. L. III, 56: „Wie die älteste Tragödie nur Einen Schauspieler hatte, Aeschylus dagegen einen zweiten, Sophokles einen dritten einführte und hiemit die Tragödie vollendete, so war auch die Philosophie anfangs einartig, nämlich Naturforschung (ἦν μονοειδὴς ὡς ὁ φυσικός), darauf hat Sokrates die Ethik, in dritter Reihe Plato die Dialektik hinzugefügt und das System der Philosophie vollendet." Dasselbe sagt Attikus bei Euseb. Praep. Ev. XI, 2. Aristokles ebendas. Cap. 3. — Aristoteles de part. anim. I, 1, p. 642, a, 24:

sophiren diesen Ausgangspunkt genommen hat, ist vollkommen erklärlich: denn es liegt in der Natur der Sache, daß der Mensch zuerst dasjenige zum Gegenstand seines Nachdenkens macht, was vor seinen Augen liegt, die Sinnenwelt oder die Natur, und daß er seine Reflexion erst viel später auf sich selbst, auf sein Denken oder Erkennen richtet, und über die Möglichkeit, die Bedingungen des Wissens philosophirt. — Die Philosophen dieser Periode haben auch Das mit einander gemein, daß sie vor Allem nach einem letzten Prinzip der Natur forschten, aber in der Durchführung desselben durch die concreten Sphären des Daseins über verhältnißmäßig dürftige Anfänge nicht hinausgekommen sind. Es läßt sich deßhalb die Lehre eines jeden Philosophen dieser Periode in eine kurze These zusammenfassen. So reduzirt sich die Philosophie des Thales auf den Satz: Alles ist aus Wasser; die pythagoreische Philosophie auf den Satz: Alles ist Zahl; die eleatische Philosophie auf die These: nur das unverändert Seyende oder das „Eins“ ist. Man kann daher diese erste Periode der griechischen Philosophie die Periode der Prinzipien nennen.

b) Die Periode der Intellectualsysteme, der Systeme des Begriffs, die von drei, im Verhältniß von Lehrern und Schülern zu einander stehenden Philosophen, von Sokrates, Plato und Aristoteles, repräsentirt ist. Von diesen drei Männern hat Sokrates den Grundgedanken, aus dem die beiden großen Systeme seiner Nachfolger erwachsen sind, ausgesprochen; er ging vom Object zum Subject, vom Sein zum Wissen zurück; er erklärte die Frage nach der Möglichkeit und den Bedingungen des Wissens für die wesentliche Aufgabe der Philosophie und lehrte, daß nur die Erkenntniß des Begriffs ein wahres und wirkliches Wissen sei. Plato sofort hat in dieser Lehre des Sokrates wiederum ein Prinzip für die Erkenntniß des Objektiven gesucht; er hat aus ihr die Folgerung gezogen, daß die Idee oder das allgemeine und bleibende Wesen der Dinge, wie wir es im Begriffe erfassen, nicht nur das wahre Objekt des Wissens, sondern auch das wahre Sein sei, und er hat von

---

„Das ὁρίζεσθαι τὴν οὐσίαν oder das Feststellen der Begriffe war vor Sokrates nicht bekannt: mit Sokrates aber kam es auf, wogegen τὸ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως aufhörte.“ Auch von den Pythagoreern sagt Aristoteles, sie seien darin mit den übrigen Physiologen einverstanden, ὅτι τὸ ὂν τοῦτ᾽ ἐστὶν, ὅσον αἰσθητόν ἐστιν, Met. I, 8, 25.

dieser Grundansicht aus in seiner Ideenlehre die Fundamente alles philosophischen Idealismus gelegt. Aristoteles endlich hat diese Ansicht Plato's, daß der Begriff das Wesen der Dinge sei, zwar getheilt, und er steht somit auf Einem Boden mit ihm; aber das Verhältniß des Begriffs zur gegebenen Wirklichkeit hat er anders bestimmt, als Plato. Während nämlich Plato Idee und Erscheinungswelt in Gegensatz zu einander stellt und die Dinge nur als unvollkommene Abbilder der von ihnen getrennt für sich bestehenden Idee gelten läßt, sieht Aristoteles in dem Begriffe die Form der Dinge selbst, er betrachtet ihn als das in der Materie thätige Formprinzip, welches sich selbst zu der ganzen Mannigfaltigkeit von Arten und Stufen des gegebenen Seyns spezifizirt und daher nicht als der Gegensatz, sondern als die immanente belebende Seele der Wirklichkeit gedacht werden muß.

c) Die dritte Periode bilden die Systeme der Subjektivität, die sich von den Systemen der vorangegangenen Periode dadurch unterscheiden, daß es ihnen nicht sowohl um die objektive Erkenntniß der realen Welt, als um die Auffindung und Aufstellung eines Prinzips oder praktischen Regulativs für das subjektive Leben zu thun ist. Sie haben kein theoretisches Interesse an den Dingen, sondern die Wissenschaft hat nach ihnen nur die Bildung des Menschen zur Tugend und Glückseligkeit zum Zweck: weßwegen sie das Hauptgewicht auf die Ethik legen. Hieher gehören drei philosophische Systeme: a) der Stoicismus, b) der Epikureismus, c) der Skepticismus.

d) Die vierte Periode bildet das neuplatonische Philosophiren, das einerseits, wie die Systeme der dritten Periode, vom subjektiv praktischen Bedürfniß des Menschen ausgeht, andrerseits, wie die der zweiten, ein ideales Prinzip der objektiven Welt aufstellt und so die Bestrebungen der beiden vorangehenden Epochen in sich zur Einheit zusammenfaßt.

Erster Abschnitt.

Die vorsokratische Philosophie.

---

§ 4. Eintheilung der vorsokratischen Philosophie.

Die vorsokratische Philosophie stellt sich in drei philosophischen Richtungen oder Schulen dar, die fast gleichzeitig neben einander geblüht haben. Diese drei Richtungen sind a) die Philosophie der Jonier, b) die Philosophie der Pythagoreer, c) die Philosophie der Eleaten. Die Philosophen dieser drei Schulen haben Eines mit einander gemein: nämlich, daß sie nach dem Wesen der Dinge, nach Grund und Prinzip des Universums, geforscht haben; sie unterscheiden sich aber dadurch von einander, daß sie dieses Wesen und Prinzip der Dinge verschieden bestimmen. Die Jonier finden die Substanz und Ursache der Dinge in einem materiellen sinnlichen Grundstoffe, aus dem alles einzelne Seyn hervorgeht; die Pythagoreer in einem Mittleren zwischen dem Sinnlichen und Unsinnlichen, in der Zahl, in den quantitativen Maaßen, Verhältnissen und Formen, in denen alles Existirende sich bewegt; die Eleaten endlich in einem nur durch das Denken zu erfassenden Unsinnlichen, indem sie allem sinnlich wahrnehmbaren Unterschied und Wechsel der Dinge den Satz, daß das Weltganze immer und überall nur Eines ist, als das allein Wahre gegenüberstellen, Unterschied und Wechsel für Schein und Sinnentäuschung, nur das hinter ihnen liegende immer und überall gleiche Wesen der Welt für real existirend erklären. Es stellen somit diese drei Philosophieen eine aufsteigende Stufenreihe dar. — Den Uebergang von diesem vorsokratischen Philosophiren zu den Systemen der zweiten Periode bildet die Sophistik. Während nämlich die vorsokratische Philosophie bisher unmittelbar auf die Erkenntniß des Objekts losgesteuert war, in der unbefangenen Voraussetzung, daß das Subjekt die objektive Welt erkennen könne, ohne vorher die Möglichkeit und die

Bedingungen des Wissens zu untersuchen: wirft die Sophistik die Frage nach dieser Möglichkeit auf, und stellt die Befähigung des Menschen zur objektiven Erkenntniß der Dinge in Zweifel. Da jedoch die Sophistik hiedurch die intellectualistischen Systeme der zweiten Periode nur negativ, nicht positiv, vorbereitet, so wird sie richtiger zur ersten als zur zweiten Periode gerechnet.

Innerhalb der jonischen Philosophie lassen sich zwei Richtungen unterscheiden, die schon Aristoteles (Met. I, 3, 16 ff.) unterschieden hat. Die älteren Jonier haben die Substanz der Dinge, das Grundwesen zu entdecken gesucht, aus welchem die Dinge hervorgehen, die jüngeren haben nach den bewegenden Ursachen, nach dem Grund des Entstehens und Vergehens der Dinge geforscht, und von diesem Gesichtspunkt aus auch den Urstoff derselben bestimmt. Für jene war, wie Aristoteles sich ausdrückt, die *ὕλη* oder das *ὑποκείμενον*, für diese die *ἀρχὴ τῆς κινήσεως* das Grundproblem. Wir unterscheiden hiernach innerhalb der jonischen Philosophie a) Systeme der Substanzialität (Thales, Anaximander, Anaximenes); b) Systeme der Causalität (Heraklit, Empedokles, Anaxagoras, Demokrit).

§ 5. Thales.

a) An die Spitze der Geschichte der griechischen Philosophie wird von den Alten insgemein Thales von Milet gestellt. Er wird zwar auch den sieben Weisen beigezählt, vermöge seiner Richtung auf ethisch-politische Weisheit; und selbst Plato scheint ihn noch nicht zu den eigentlichen Philosophen zu rechnen, indem er ihn wegen seiner technischen Erfindungen lobt, und mit Anacharsis dem Scythen zusammenstellt [1]); Aristoteles dagegen bezeichnet ihn bestimmt als den Anfänger (*ἀρχηγὸς*) philosophischer Naturforschung [2]); diesem Urtheil sind dann auch die späteren Geschichtschreiber gefolgt [3]).

b) Das Geburtsjahr des Thales wird von den alten Chrono-

1) Plat. Rep. X, p. 600, a: *ἀλλ᾽ οἷα δὴ εἰς τὰ ἔργα σοφοῦ ἀνδρὸς πολλαὶ ἐπίνοιαι καὶ εὐμήχανοι εἰς τέχνας ἤ τινας ἄλλας πράξεις λέγονται, ὥσπερ αὖ Θάλεώ τε πέρι τοῦ Μιλησίου καὶ Ἀναχάρσιος τοῦ Σκύθου.*

2) Arist. Met. I, 3, 7: *Θαλῆς ὁ τῆς τοιαύτης* (d. h. der nach dem Grundstoff forschenden) *ἀρχηγὸς φιλοσοφίας.*

3) Z. B. Diog. L. I, 122. Andere Stellen bei Menage zu Diog. Laërt. I, 24, 27.

logen in Olymp. 35,1=640 v. Chr., sein Todesjahr in Olymp. 57,3=550 v. Ch. gesetzt [4]). Den sichersten chronologischen Anhaltspunkt bietet die Angabe des Herodot (I, 74), Thales habe die Sonnenfinsterniß vorhergesagt, die während einer Schlacht zwischen den Lydern und Medern eingetreten sei. Diese Sonnenfinsterniß fällt nach der Berechnung neuerer Astronomen ins Jahr 585 [5]), was zu der obigen Zeitangabe recht wohl paßt. Die mannigfachen Züge praktischen Verstandes [6]) und politischer Weisheit, die von ihm überliefert werden, lassen schließen, daß er unter seinen Zeitgenossen eine hervorragende Stellung eingenommen hat. So wird von ihm erzählt, er habe beim Uebergange des Crösus über den Halys die Abdämmung dieses Flusses geleitet (Hdt. I, 75. Diog. L. I, 38), und den von den Persern bedrängten Joniern zur Errichtung eines Bundesraths in Teos gerathen (Hdt. I, 170).

c) Was als Philosophie des Thales glaubhaft überliefert wird,

---

4) Apollodor bei Diog. L. I, 37. Zustimmend Hermann de phil. jon. aetat. 1849, p. 22.

5) Die von den Alten in Verbindung mit historischen Ereignissen erwähnten Finsternisse bilden die sicherste Grundlage für die Chronologie. Solche Finsternisse sind: die Sonnenfinsterniß beim Aufbruch des Xerxes aus Sardes, Hdt. VII, 37; die Mondsfinsterniß am Tag vor der Schlacht bei Pydna u. a. In Beziehung hierauf gab die fürstlich Jablonowskische Gesellschaft zu Leipzig die Preisaufgabe: es sollen die wichtigsten Finsternisse, die aus dem Alterthum überliefert sind, berechnet werden. Diese Preisaufgabe hat Zech gelöst: „Astronomische Untersuchungen der wichtigeren Finsternisse, welche von den Schriftstellern des classischen Alterthums erwähnt werden.“ 1853. Die Sonnenfinsterniß des Thales nun setzt Zech a. a. O. S. 57 ins Jahr 585 v. Chr., 27. Mai, was zu den chronologischen Angaben über Thales gut paßt.

6) Arist. Pol. I, 11: „Als man dem Thales wegen seiner Armuth vorwarf, daß die Philosophie nutzlos sei, soll er, da er mittelst der Astrologie eine ergiebige Oliven-Erndte vorhersah, noch vor Ablauf des Winters alle Oelpressen in Milet gepachtet haben. Als sodann die Oliven-Erndte herbeigekommen, und eine allgemeine Nachfrage nach Oelpressen gewesen sei, habe er die von ihm gepachteten Pressen zu hohem Preise vermiethet und auf diese Weise viel Geld zusammengebracht. Er habe hiedurch den Beweis geführt, daß es für die Philosophen leicht ist, reich zu werden, wenn sie nur wollen; nur sei eben das nicht der Gegenstand ihres Strebens.“ Dasselbe Diog. L. I, 26. — Ein Gegenstück hiezu bildet die Erzählung über Thales bei Plato Theaet. 174, a: Thales soll einst, als er Astronomie trieb und gegen den Himmel sah, in eine Cisterne gefallen sein, da soll ihn eine thracische Sclavin ausgelacht haben, ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ' ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνοι αὐτόν.

besteht in dem Einen Satze: Alles sei aus Wasser, das Wasser sei der Grundstoff der Dinge [7]). Wie er diesen Satz begründet [8]), wie er die einzelnen Naturerscheinungen und Naturveränderungen aus dem von ihm angenommenen Grundstoff abgeleitet, ja, ob er eine solche Ableitung überhaupt versucht hat [9]), dieß haben schon die Alten nicht mehr gewußt, und es gibt hierüber keine sichere Ueberlieferung. Ueberhaupt ist Alles, was von den philosophischen Ansichten des Thales berichtet wird, noch gänzlich sagenhaft; eine Schrift von ihm wird nirgends angeführt [10]), und Aristoteles nennt, wo er von ihm spricht, immer nur die Sage als seine Quelle [11]). Wenn ihm daher spätere Berichterstatter sehr entwickelte Philosopheme, z. B. die Idee einer Weltseele oder eines weltbildenden Geistes [12]) (νοῦς), die Un=

7) Plut. de plac. philosophorum I, 3, 1: ἐξ ὕδατός φησι πάντα εἶναι, καὶ εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσθαι. Cic. Acad. IV, 37: Thales ex aqua dixit constare omnia. Den Terminus ἀρχή soll erst Anaximander gebraucht haben (s. § 6).

8) Aristoteles sagt Met. I, 3, 8: „Vielleicht (ἴσως) schöpfte er seine Ansicht daraus, daß die Nahrung aller Dinge feucht ist, und das Warme sich aus dem Feuchten entwickelt, ferner daraus, daß der Same aller Dinge eine feuchte Natur hat." Dieß also nur Vermuthung des Aristoteles, nicht positive Ueberlieferung. Andere Motive leihen ihm Spätere, z. B. Simplic. in Phys. fol. 8: Θαλῆς εἰς τὸ γόνιμον (Zeugungskraft) καὶ τρόφιμον (Nährkraft) καὶ συνεκτικὸν (verbindende —) καὶ ζωτικὸν (belebende Kraft) καὶ εὐτύπωτον (Bildsamkeit) τοῦ ὕδατος ἀπεῖδεν. Allein es fragt sich, ob er seine Ansicht wirklich in dieser Art philosophisch begründet hat. Er lehrte auch, die Erde schwimme auf dem Wasser (Arist. Met. I, 3, 7: τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήνατο εἶναι. De coel. II, 13): vielleicht hängt seine Lehre, daß die Welt aus dem Wasser entstanden sei, mit dieser Ansicht zusammen.

9) Nach Theophrast hat zuerst Anaximenes den Proceß des Werdens aus einer Verdichtung und Verdünnung des Urstoffs hergeleitet (ap. Simpl. in Phys. fol. 32).

10) Arist. de anim. I, 2: ἔοικε καὶ Θαλῆς, ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι, κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὸν λίθον (Magnetstein) ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ. Diog. L. I, 23: κατά τινας σύγγραμμα κατέλιπεν οὐδέν.

11) M. Anm. zu Met. I, 3, 8. Z. B. Arist. Met. I, 3, 11: Θαλῆς λέγεται οὕτως ἀποφήνασθαι. De coel. II, 13: (τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος κεῖσθαι), τοῦτον ἀρχαιότατον παρειλήφαμεν τὸν λόγον, ὅν φασιν εἰπεῖν Θαλῆν τὸν Μιλήσιον. Polit. I, 11: Θαλῆς μὲν οὖν λέγεται κτλ.

12) Cic. de N. D. I, 10: Thales Milesius aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret. Stob. Eclog. I, p. 54: Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλῆρες. Die Lehre vom Geiste findet sich zuerst bei Anaxagoras.

sterblichkeitslehre[13]) u. s. w. zuschreiben, so sind dieß Angaben, die nicht aus ächter Ueberlieferung stammen, mit ausdrücklichen Erklärungen des Aristoteles im Widerspruch stehen, und daher keinen Glauben verdienen[14]). Nach Aristoteles, dem einzig sichern Gewährsmann, hat sich das Philosophiren des Thales darauf beschränkt, daß er 1) den Grundstoff der Dinge aufgesucht, und 2) ihn im Wasser gefunden hat.

§ 6. Anaximander.

Schleiermacher über Anaximandros, Abh. der Berl. Akad. 1811, abgedr. in dessen W.W. III, 2, 171 ff.

Eine höhere Stufe der jonischen Naturphilosophie stellt der Milesier Anaximander dar. Er war nach der Angabe Apollodors (Diog. L. II. 2) Olymp. 42, 2 (= 611 vor Chr.) geboren, folglich etwa 30 Jahre jünger, als Thales, dessen Schüler (ἀκουστής, ἀκροατής, ἑταῖρος) er genannt wird. Er war der Erste unter den griechischen Philosophen, der seine Lehre in einer philosophischen Schrift niedergelegt und veröffentlicht hat (Themist. Orat. XXVI), von der jedoch äußerst wenige Bruchstücke auf uns gekommen sind. Sie war schon zu Apollodors Zeiten selten geworden (vgl. D. L. II, 2), und der gelehrte Simplicius hat sie bereits nicht mehr gekannt. Der Fortschritt, den Anaximander über Thales hinaus gethan hat, besteht in folgenden drei Punkten. Er hat

1. den Begriff des Urwesens oder Urgrunds, zu dessen Bezeich-

---

13) Diog. L. I, 24.

14) Grundlos ist es auch, wenn Brandis vermuthet (I, 117), Thales habe zu dem Urstoff eine Urkraft hinzugedacht. Er folgert dieß aus der von Aristoteles überlieferten Behauptung des Thales, πάντα πλήρη θεῶν εἶναι, Alles sei voll von Göttern (de anim. I, 5), und der Magnet habe eine Seele, weil er das Eisen bewege (de anim. I, 2), = er hat sich alle Dinge lebendig gedacht, er hat den Magnet wegen seiner Anziehungskraft für ein lebendiges Wesen gehalten. Allein aus diesen vieldeutigen Aussagen läßt sich jene Folgerung nicht ziehen. Ebenso grundlos ist es, wenn Ritter, I, 212, von Thales sagt, er sei, weil er die Welt als ein lebendiges Wesen angesehen habe, als Schöpfer der dynamischen Naturerklärung zu betrachten. Aristoteles läugnet ausdrücklich, daß die ältesten Physiologen die bewegende Ursache vom Stoff unterschieden haben (Met. I, 3, 15. 18), und sagt von Anaxagoras, er habe mit seinem schöpferischen νοῦς eine große Neuerung aufgebracht (I, 3, 23).

nung er zuerst den philosophischen Kunstausdruck *ἀρχή* gebraucht haben soll (Simplic. in Arist. Phys. f. 6. [1]) Orig. Philos. I, 6.), näher bestimmt, während Thales sich, wie es scheint, mit dem Ausdruck begnügt hatte, Alles sei aus Wasser. Er definirte dasjenige, was er *ἀρχή* nennt, als den ewigen [2]), unendlichen [3]) Grund, aus welchem Alles hervorgeht, und in welchen es wieder zurückkehrt. „Woher das Seiende seinen Ursprung hat — so lautet das bedeutendste Fragment, das aus der Schrift des Anax. auf uns gekommen ist —, in dasselbe hat es rechtmäßiger Weise auch seinen Untergang, indem es Buße und Strafe gibt für die Ungerechtigkeit, nach der Ordnung der Zeit" [4]). In diesem tiefsinnigen Ausspruch voll alterthümlichen Gepräges erscheint alles endliche, bestimmte, selbstständige Sein, Leben und Wirken als Störung und Trübung des ruhigen harmonischen Zusammenseins der Dinge im Urgrund, als gegenseitige Feindschaft, als Raub und Ungerechtigkeit, für welche das Einzelsein dadurch Buße zu leisten hat, daß es nach der kurzen Freude fürsichseienden Lebens wieder im Urgrund untergeht.

Jedoch nicht nur begrifflich, auch materiell hat Anaximander sein Urwesen tiefer gefaßt, als Thales. Während Thales ein bestimmtes Element zum Prinzip gemacht hatte, geht Anaximander über die bestimmten Elemente, als ein Secundäres, hinaus, und setzt als Erstes ein Prius oder eine Vorstufe des elementarischen Daseins, einen qualitätslosen Urstoff (Diog. L. II, 1). Zwar sind die Alten nicht einig darüber, wie man sich das Urwesen des Anaximander näher zu denken habe (Schleierm. S. 175 ff.). Wenn jedoch Aristoteles bestimmt angibt [5]), Anaximander lasse die elementarischen Gegensätze aus seinem Urstoff sich ausscheiden, und wenn er ihn in dieser Beziehung denjenigen Physikern entgegensetzt, welche die Elemente durch Verdünnung und Verdichtung des Urstoffs ent-

---

1) *Ἀναξίμανδρος ἀρχὴν εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς.* f. 32: *πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον.*

2) Arist. Phys. III, 4: *ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον.* Orig. Philos. I, 6: *ταύτην τὴν ἀρχὴν ἀΐδιον εἶναι καὶ ἀγήρω.*]

3) Simpl. in Arist. Phys. f. 32: *ἄπειρον.* Diog. L. II, 1.

4) Simplic. in Phys. f. 6: *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν ἐς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*

5) Ar. Phys. I, 4: *οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας* (das Warme und Kalte) *ἐκκρίνεσθαί φασιν, ὥσπερ Ἀναξίμανδρος.*

stehen lassen, so ist zu vermuthen, daß dieser Urstoff selbst nichts Anderes war, als der Potenzzustand der Elementargegensätze, die chemische Indifferenz oder die noch ungeschiedene und bestimmungslose Einheit derselben. Für diese Auffassung spricht auch, daß Aristoteles einmal (Met. XII, 2, 5) die Urmischung (τὸ μῖγμα) des Anaximander als Beispiel für den Begriff des potenziellen Seins (τοῦ δυνάμει ὄντος) anführt [6]). Daß das Urwesen des Anaximander als stofflich, als ὕλη zu denken ist, und nicht als dynamisches Prinzip, ist unzweifelhaft, da Anaximander insgemein zu den Physikern (φυσικοί) gezählt wird (zu den φυσικοὶ rechnet ihn Aristoteles Phys. I, 4; zu den φυσιολόγοι Ders. III, 4). Ungenau drücken sich Spätere (z. B. Diog. L. II, 1) so aus: Anaximander habe statt des Wassers oder eines andern bestimmten Elements das Unendliche, τὸ ἄπειρον, zum Prinzip gemacht. Gerade darin bestand, wie Aristoteles wiederholt erinnert (s. m. Anm. zu I, 5, 28), der Hauptunterschied zwischen den jonischen Physiologen und den Pythagoreern, daß die Letztern das Unendliche als solches (αὐτὸ τὸ ἄπειρον) zu einem Prinzip der Dinge gemacht haben, während Jene ein materielles Substrat unterstellten, dem sie nur das Prädicat der Unendlichkeit beilegten. Das Letztere ist auch der Standpunkt Anaximanders: wenn er seinen Urgrund unendlich nennt, so bezeichnet er damit nur dessen unerschöpfliche Erzeugungsfähigkeit (Plut. de plac. phil. I, 3, 4: das Urwesen ist ἄπειρον, ἵνα ἡ γένεσις μηδὲν ἐλλείπῃ).

3. Anaximander zeigt sofort, wie die wirklichen Dinge aus dem unendlichen Urgrund hervorgegangen sind. Er läßt aus seinem qualitätslosen Urstoff, vermöge der ewigen Bewegung, διὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως (Simpl. in Phys. f. 6.), die demselben inwohnt, die obersten elementarischen Gegensätze (ἐναντιότητες), das Kalte und Warme, sich ausscheiden, und aus diesem Grundgegensatz des Kalten und

---

6) ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δ' ἐνεργείᾳ. καὶ τοῦτ' ἐστὶν Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου. Vgl. Irenaeus contra haereses II, 14: Anaximander hoc quod immensum est omnium initium subjecit, seminaliter habens in semet ipso omnium genesin. Wenn der Urstoff (wie bei Anaximenes) durch Verdichtung und Verdünnung zu etwas Anderem wird, so muß derselbe schon eine bestimmte Qualität haben; nicht ebenso, wenn das Andere durch Ausscheidung aus ihm hervorgeht: in diesem Falle braucht er das Ausgesonderte nicht nothwendig actuell, er braucht es nur potenziell in sich zu enthalten.

Warmen läßt er sodann, freilich mittelst phantastischer Annahmen, in welchen sich die Kindheit der damaligen Naturforschung spiegelt, die wirkliche Welt hervorgehen [7]). Das unendliche Urwesen ist aber dem Anaximander nicht blos der Grund alles Entstehens, sondern auch alles Vergehens, kraft der ewigen Bewegung, die ihm inwohnt. Alles Entstandene geht im Urwesen wieder unter, um die Ungerechtigkeit seiner Sonderexistenz zu büßen, und es herrscht im Universum ein unendlicher periodischer Wechsel oder Kreislauf des Entstehens und Vergehens. Mit dieser Annahme eines periodischen Wechsels des Entstehens und Vergehens, sowie der ewigen Bewegung, ist Anaximander der Vorläufer Heraklits. Die Behauptung unzählig vieler Welten (*κόσμοι ἄπειροι*), die dem Anaximander zugeschrieben wird, ist vielleicht eben auf diese unendliche Succession untergehender und neuentstehender Welten zu beziehen.

§ 7. Anaximenes.

Auf Anaximander folgt der Zeit nach sein Landsmann, der Milesier Anaximenes. Er wird von den Alten gewöhnlich als Schüler oder Nachfolger (auditor, *ἀκουστής, ἑταῖρος, διάδοχος*) des Anaximander bezeichnet. Sein Todesjahr setzt Apollodor (Diog. L. II, 3) um die Zeit der Eroberung von Sardes, womit nur die zweite Belagerung dieser Stadt [1]), unter Darius, im Jahr 500 v. Chr., gemeint seyn kann. Seine Lehre, über welche er eine eigene Schrift geschrieben hat, war im Ganzen eine Verknüpfung der philosophischen Standpunkte seiner beiden Vorgänger.

1. In der allgemeinen Fassung seines Grundprinzips schloß sich Anaximenes an Anaximander an. Er dachte sich sein Grundwesen unbegrenzt (*ἄπειρον*), allumfassend (*πάντα περιέχον*) und in ewiger Bewegung begriffen (*ἀεὶ κινούμενον*): Bestimmungen, die er ohne Zweifel von seinem Vorgänger entlehnt hat.

---

7) Die Erde gebiert lebende Wesen, die aus Wasserblasen hervorwachsen, und mit einer dornigen Rinde umgeben sind (*φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι*). Diese Rinde springt mit der Zeit, Plut. Plac. V, 19. Der Mensch ist aus dem Thier hervorgewachsen. Er bewohnte anfangs in Fischgestalt das Wasser, gieng dann aufs Trockene über, und reifte zur menschlichen Gestalt heran. Plut. Symp. VIII, 8.

1) Die erste unter Cyrus = 546 v. Chr.

2. In der materiellen Fassung seines Prinzips dagegen kehrte er wieder näher zur Anschauung des Thales zurück, indem er, wie dieser, statt eines bestimmungslosen Urstoffs ein bestimmtes Element als Prinzip und Substrat der Dinge setzte, und zwar die Luft. „Wie unsere Seele" — so lautet das einzige ächte Bruchstück seiner Schrift, das auf uns gekommen ist, — „Luft seiend uns zusammenhält, so umfaßt Hauch und Luft die ganze Welt" [2]). Die Analogie des thierischen Lebens, das durch Luft und Athmen bedingt ist, war es hienach, was den Anaximenes bewogen hat, das Lebensprinzip des Universums in der Luft zu suchen. Daß er hiebei eine andere als die atmosphärische Luft, nämlich ein feineres, sinnlich nicht wahrnehmbares Element im Auge gehabt hat, wie Brandis und Ritter annehmen, läßt sich nicht erweisen.

3. Endlich hat Anaximenes näher nachzuweisen gesucht, wie die Welt aus diesem Urwesen hervorgegangen ist. Den Grund ihrer Entstehung findet er, wie Anaximander, darin, daß das Urwesen, als Prinzip des Lebens, in beständiger Bewegung und Selbstverwandlung begriffen ist; den Proceß der Verwandlung läßt er durch Verdichtung (*πύκνωσις*) und Verdünnung (*μάνωσις, ἀραίωσις*) des Urstoffs vor sich gehen. Verdünnt wird nach ihm die Luft zu Feuer, verdichtet zu Sturm, Nebel, Wasser, Erde und Stein, aus welchen Stoffen sodann die übrigen Körper hervorgehen (Simpl. in Phys. fol. 32).

Ergebniß: Die drei ersten jonischen Naturphilosophen haben somit 1) die Substanz oder das Grundwesen der Dinge aufgesucht; 2) diese Substanz in einem materialen Grundstoff, den sie verschieden bestimmten, gefunden; 3) aus diesem Urstoff die Grundformen und Grundunterschiede der Natur abzuleiten gesucht.

§ 8. Uebergang auf die Systeme der Causalität.

War das Nachdenken der ältesten Philosophen vorzugsweise darauf gerichtet gewesen, den letzten Stoff der Dinge zu ergründen, so mußte eine fortgesetzte Reflexion darauf führen, die Thatsache, daß alles existirende Seyn dem Gesetz des Werdens, der Veränderung,

2) Plut. de plac. philosophorum I, 3, 6. Joh. Stob. Eclog. I, p. 296: *οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.*

des wechselnden Entstehens und Vergehens unterworfen ist, (wie theilweise schon Anaximander gethan) ins Auge zu fassen und nach den Gründen hievon zu fragen [1]). Daher hat eine zweite Reihe von Systemen die Frage nach den *bewegenden Ursachen*, das Problem des *Werdens* an die Spitze gestellt, und von der Beantwortung dieser Frage die nähere Bestimmung des stofflichen Prinzips abhängig gemacht.

Es konnte aber zur Lösung dieser Frage ein doppelter Weg eingeschlagen werden: der Weg der *dynamischen* und der Weg der *mechanischen* Naturerklärung. Die mechanische Naturerklärung läugnet ein wirkliches Werden, eine wirkliche (qualitative) Veränderung der Stoffe als eine logische Unmöglichkeit. Es ist undenkbar, sagen Empedokles und Anaxagoras, daß aus Nichts Etwas und Etwas zu Nichts werde. Daher erklärt diese Naturansicht alles Werden für bloße Ortsveränderung, für veränderte Mischung letzter, unveränderlicher Stofftheilchen. Hiedurch ist sie aber genöthigt, dem Stoffe eine bewegende Kraft zur Seite zu stellen, durch welche jene Veränderung der Mischung herbeigeführt wird. Die dynamische Naturansicht dagegen nimmt ein wirkliches Werden an, indem sie nicht einzelne feste unveränderliche Stoffe, sondern eine stofferzeugende und stoffverwandelnde Naturkraft als Erstes und Ursprüngliches setzt, und daher, statt Stoff und bewegende Kraft zu trennen, die bestimmten Stoffe nur als wechselnde, für sich substanzlose Erscheinungen der allgemeinen Grundkraft ansieht. Jede dieser beiden einander gegenüberstehenden Theorien hat ihre Vertreter gefunden: die dynamische Naturansicht an Heraklit, die mechanische in stufenweiser Ausbildung an Empedokles, Anaxagoras und Demokrit.

§ 9. Heraklit.

Heraklitus aus Ephesus blühte um 500 v. Chr., war also jünger als Pythagoras und Xenophanes, deren er in seiner Schrift gedacht hat. Ueber seine Lebensverhältnisse erfahren wir wenig Zuverläßiges. Wenn ihm die Tradition eine düstere und melancholische Gemüthsart [1]) zuschreibt, übermüthigen Stolz und Menschenverachtung

---

1) Arist. Met. I, 3, 14 ff.

1) D. L. IX, 6: *ὑπὸ μελαγχολίας*. Orig. Philos. I, 4: *τὰ πάντα ἔκλαιεν*, —

vorwirft [2]), so sind diese Angaben wahrscheinlich nicht aus bestimmter Ueberlieferung, sondern aus dem Charakter seiner Philosophie und aus einzelnen seiner Aeußerungen geschöpft. Seine aristokratische Gesinnung und seine Verachtung des großen Haufens spricht er allerdings in mehreren Stellen seiner Schrift in schroffer Weise aus [3]). Auch sonst wird aus seiner Schrift mancher Ausspruch voll stolzer Derbheit überliefert [4]). Besonders über die frühern Philosophen äußerte er sich mit vieler Geringschätzung. „Vielwisserei — so lautet eines seiner Fragmente — bildet den Sinn nicht; würde sie es, so hätte sie auch den Pythagoras belehrt und den Xenophanes" (D. L. IX, 1) [5]). Im Gegensatz gegen diese Vielwisser bezeichnete er sich selbst als Autodidacten, der Alles aus sich selbst geschöpft habe (D. L. IX, 5), dem die Selbsterkenntniß die einzige Quelle der Weisheit gewesen sei (*ἐδιζησάμην ἐμαυτόν* Fragm. 73). Daher trug er seine Lehren mit einem Selbstgefühl und einer Zuversicht vor, daß Aristoteles sagen konnte, Heraklit vertraue ebenso fest seinen Meinungen, als Andere ihrem Wissen, Eth. Nic. VII, 5: *ἔνιοι πιςεύουσιν οὐδὲν ἧττον οἷς δοξάζουσιν, ἢ ἕτεροι οἷς ἐπίςανται· δηλοῖ δ' Ἡράκλειτος.*

Seine Lehre legte Heraklit in einer Schrift nieder, die bei den Alten in großem Ansehen stand. Sie wird unter verschiedenen Titeln angeführt; ursprünglich führte sie, wie es scheint, den Titel *περὶ φύσεως* [6]). Ueber ihre Dunkelheit wird von den Alten viel

---

κλεῶν τὸν τῶν θνητῶν βίον. Juv. Sat. X, 28: de sapientibus alter ridebat, quotiens de limine moverat unum protuleratque pedem, flebat contrarius auctor. Schol. z. d. St.: duo philosophi Democritus et Heraclitus erant, quorum Democritus actus hominum omnes ridebat, Heraclitus vero flebat. Sen. de ir. II, 10: Heraclitus quotiens prodierat, flebat; miserebatur omnium, qui sibi laeti felicesque occurrebant. Democritum contra ajunt nunquam sine risu in publico fuisse. Derselbe de tranq. anim. 15.

2) D. L. IX, 1: *μεγαλόφρων γέγονε παρ' ὁντινοῦν καὶ ὑπερόπτης.* IX, 28: *ὑπεροπτικὸς τῶν μειζόνων.* Tatian. Orat. ad Graec. 3: *διὰ τὸ αὐτοδίδακτον εἶναι καὶ ὑπερήφανον.* Timon bei D. L. IX, 6: *ὀχλολοίδορος.* Womit zu vergleichen das Fragment Arist. Eth. Nic. X, 5: „einem Esel ist Spreu lieber als Gold", und Fragm. 5 bei Schleiermacher (S. 13): „die Hunde bellen auch den an, den sie nicht kennen."

3) D. L. IX, 2.

4) D. L. IX, 1 über Homer.

5) Noch ein Urtheil über Pythagoras D. L. VIII, 6.

6) D. L. IX, 5.

geklagt [7]); Heraklit erhielt davon den Beinamen „der Dunkle“ (ὁ σκοτεινός — zuerst Pseudoarist. de mundo 5). Aber eine ganz leere Vorstellung späterer Schriftsteller ist es, Heraklit habe absichtlich dunkel geschrieben, damit seine Schrift der unphilosophischen Menge unzugänglich bleibe (D. L. IX, 6). Die Dunkelheit derselben erklärt sich zunächst aus der Unbehülflichkeit der ältesten Prosa, die besonders in der Wortfügung noch sehr roh und unausgebildet war, weßwegen auch Aristoteles klagt, es sei so schwer, Heraklits Sätze richtig zu construiren [8]). Ferner hatte die älteste Prosa, da sie sich erst aus der Poesie herausbildete und der dialectischen Fertigkeit noch entbehrte, eine Neigung zur bildlichen, mythischen, gnomenartigen Ausdrucksweise. So herrschte auch in der Schrift Heraklits die Bildersprache vor, sie war reich an derben Gleichnissen, reich an treffenden Sinnsprüchen voll schlagender Kraft. Hiezu kam endlich Heraklits philosophisches Naturell, der Drang seines Geistes, die Gedanken in unvermittelter Tiefe auszusprechen. Aus dieser Geistesrichtung entstand seine abgerissene, sentenziöse, in orakelhaften Bildern sich fortbewegende Darstellung, die aber eben hiedurch nicht selten schwungvoll und erhaben wird [9]). Heraklit war ohne Frage der tiefsinnigste und genialste Denker unter den vorsokratischen Philosophen. Sokrates soll über seine Schrift geäußert haben, was er davon verstanden habe, sei vortrefflich, und von dem, was er nicht verstanden, glaube er, daß es eben so sei; allein die Schrift erfordere einen delischen Schwimmer (D. L. II, 22. vgl. IX, 12). Heraklits Lehre blühte noch Jahrhunderte nach ihm, nicht blos zu Plato's Zeit, welcher die freilich in ein unmethodisches, enthusiastisches Treiben ausgeartete Philosophie der Herakliteer im Theätet verspottet [10]) (p. 180 ff.), sondern bis in die christliche Zeitrechnung hinein. Be-

7) αἰνικτής Timon ap. D. L. IX, 6. 13. 16.

8) Arist. Rhet. III, 5: τὰ Ἡρακλείτου διαστίξαι ἔργον, διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι, ποτέρῳ πρόσκειται, τῷ ὕστερον ἢ τῷ πρότερον.

9) λαμπρῶς D. L. IX, 7.

10) Diese Herakliteer hielten das Grunddogma vom ewigen Flusse der Dinge fest, und zogen daraus die ausschweifende Folgerung, daß gar keine feste, objective Behauptung möglich sei; Arist. Met. IV, 5, 25: περὶ τὸ πάντῃ πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχεσθαι ἀληθεύειν. Der Herakliteer Kratylus (Plato's Lehrer) meinte, man dürfe gar nichts mehr sagen, und tadelte den Heraklit, weil er gesagt hatte, man könne nicht zweimal in denselben Fluß steigen: man könne es nicht einmal, Arist. a. a. O. § 26.

sonders die Stoiker, die ihre Physik fast ganz aus Heraklit schöpften, haben seine Philosophie neu zu beleben und auszubreiten gesucht, und Mehrere von ihnen (Kleanthes und Sphärus D. L. IX, 15) haben erläuternde Commentare zu seiner Schrift verfaßt.

Die auf uns gekommenen Bruchstücke der Schrift hat zuerst Schleiermacher gesammelt, in der Abhandlung: Herakleitos der Dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werks und den Zeugnissen der Alten, in Wolfs und Buttmanns Museum der Alterthumswissenschaft 1807. WW. III, 2. S. 1—146. Diese Sammlung (73 Fragmente) ist jedoch nicht ganz vollständig; Nachträge gibt Bernays Heraclitea Part. I. 1848. Derselbe, Heraklitische Studien, im Rhein. Mus. N. F. VII. 1850. S. 90 ff. IX. 1854. S. 241 ff. Epistola Critica in Bunsens Hippolytus II. 1853. S. 649 ff. Die heraklitischen Briefe, 1869. Neueres Hauptwerk: Lassalle, die Philosophie Herakleitos des Dunkeln, 2 Bde. Berl. 1858.

1. Das heraklitische Prinzip des Werdens.

Als das Eigenthümliche und Charakteristische der heraklitischen Lehre wird von den Alten häufig der Satz angegeben, das Feuer sei das Prinzip der Dinge. Wie Thales das Wasser, Anaximenes die Luft, so machte — sagt Aristoteles Met. I, 3, 12 — der Ephesier Heraklit das Feuer zum Prinzip. So aufgefaßt würde Heraklit ganz in Eine Reihe mit den älteren Joniern zu stehen kommen. Allein diese Auffassung wäre ein großes Mißverständniß seiner Philosophie. Denn ebenso einstimmig wird ihm die Behauptung zugeschrieben, alle Dinge seien in ewigem Flusse, in ruheloser Bewegung und Wandelung begriffen, und ihr Beharren sei nur Schein; auch die Entstehung der Dinge aus dem Feuer erklärt er dadurch, daß das Feuer sich fortwährend verwandle in ihm selbst entgegengesetzte Formen der Existenz (Wasser, Erde u. s. f.), während die ältern Jonier nur solche Umgestaltungen des Urstoffs kennen, bei welchen dieser selbst unverändert bleibt, was er ist. Wenn dieß sich so verhält, so ist es Heraklit keineswegs blos und keineswegs in erster Linie um die Angabe einer Substanz zu thun gewesen, aus welcher die Welt entstanden sei; vielmehr ist das Wesentliche seiner Anschauung dieß, daß er das Universum als Proceß des Werdens aufgefaßt haben,

daß er die Idee des Werdens in die Philosophie einführen und aus ihr die Welt erklären will. Während die gewöhnliche Vorstellungsweise die Welt als ein ruhendes Seyn ansieht, innerhalb dessen nur einzelne Veränderungen vorgehen, ohne das gleichförmige Beharren des Ganzen zu alteriren, will Heraklit den Menschen die Augen darüber öffnen, daß in der That Alles Veränderung, Alles ewiger Wechsel, Alles unaufhörlich kreisender Lebensproceß sei. Das Feuer ist ihm nur deswegen Prinzip, weil er ein Prinzip bedarf, das nicht ruhende Substanz, sondern selbst nichts ist, als ruheloses Bewegen, ruheloses Werden, ruheloses Verwandeln alles Dessen, womit es in Berührung kommt, in neue Gestalt und Form, ruheloses Schaffen, Zerstören und Neubilden. Also: Heraklit will einen Grundstoff, welcher durch sein Wesen Prinzip der Bewegung oder bewegende Kraft sei. Er ist dadurch zugleich der erste Dynamiker unter den griechischen Philosophen (§ 8) und Hauptvertreter der Philosophie der Causalität (§ 4).

Heraklit hat sein Prinzip des Werdens in den mannigfaltigsten Bildern ausgesprochen. „In dieselben Ströme, sagt er (Fr. 72), steigen wir hinab und steigen auch nicht hinab. Denn (Fr. 20. 21) in denselben Strom vermag man nicht zweimal zu steigen, sondern immer zerstreut und sammelt es sich wieder, immer strömt es zu und strömt es ab.“ Auch Plato, der älteste Zeuge, gibt das Wesen der heraklitischen Weisheit dahin an, daß Alles sich wie ein Strom bewege [11]), daß die Dinge gehen und nichts fest bleibe [12]), daß also niemals irgend etwas eigentlich sei, sondern Alles immer nur werde [13]). Folgerichtig mußte Heraklit der Sinnenwahrnehmung, sofern sie uns ein beharrendes Seyn der Einzeldinge vorspiegelt, alle Glaubwürdigkeit absprechen. Dieselben Sinne, Aug' und Ohr, welche der Eleat Parmenides beschuldigte, daß sie uns statt des wandellosen Seyns fälschlich ein Werden vorspiegeln, klagt Heraklit des entgegengesetzten Betrugs an, nämlich daß sie das verfließende Werden in ein ruhendes Seyn verwandeln. Heraklit mußte der Sinnenwahrnehmung schon

11) Theaet. p. 160.

12) Cratyl. p. 401: *σχεδόν τι αὖ οὗτοι καθ' Ἡράκλειτον ἂν ἡγοῖντο τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν.* p. 402: *λέγει που Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει, ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.*

13) Theaet. p. 152.

deßhalb alle unbedingte Glaubwürdigkeit absprechen, da nach ihm sowohl das wahrnehmende Subject als das wahrgenommene Object in stetem Fluß, in ununterbrochener Veränderung begriffen sind, so daß die subjective Wahrnehmung gar nicht im Stande ist, das Object festzuhalten und etwas Wahres darüber auszusagen [14]).

2. Der Proceß des Werdens.

Eine wesentliche Folge der Lehre Heraklit's vom ewigen Kreislauf des Werdens war die, daß Alles nicht blos in Bewegung überhaupt, sondern zugleich in Gegeneinanderbewegung oder Gegeneinanderlauf (*ἐναντιοτροπή, ἐναντιοδρομία*), in Widerspruch und Widerstreit begriffen ist. 1) Aus der unerschöpflichen Lebendigkeit des Werdens ergibt sich von selbst, daß das Urprinzip alle möglichen Gestaltungen der Existenz aus sich hervortreibt und somit überall Verschiedenheiten und Gegensätze der Dinge da sind [15]). 2) Aus dem ewigen Wechsel der Zustände, welchem Alles was ist unterliegt, ergibt sich gleichfalls von selbst, daß überall Uebergang ist von Einem Zustand in einen andern ihm entgegengesetzten [16]), und somit überall auch der Konflikt und Kampf sich erzeugt, der mit solchen Uebergängen zwischen entgegengesetzten Zuständen nothwendig gegeben ist [17]). Ueberall also ist Gegensatz und Streit der Elemente und Kräfte, und überall ist Kampf widerstreitender Zustände, Kampf zwischen Leben und Sterben, Gesundheit und Krankheit, Sättigung und Entbehrung, Wachen und Schlafen, Rasten und Thätigkeit. Aber dieses Gegeneinanderstreben der Existenzen und der Zustände ist nicht etwa ein Uebel oder etwas,

14) Arist. Met. I, 6, 2: (heraklitische Lehre), *ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιςήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης.*

15) Diog. L. IX, 8: *γίνεσθαι πάντα κατ᾽ ἐναντιότητα.* 7: *διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα.* Arist. de mundo 5: *ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.* Orig. philosoph. IX, 9: *πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε, τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε, τοὺς δὲ ἐλευθέρους.*

16) Heraklit drückt dieß in seiner prägnanten Weise geradezu so aus: *ταὐτὸ τὸ ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα* (Plut. consol. c. 10); desgleichen: *ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός* (Orig. Ph. IX, 10), = „Gott (Natur) ist so Tag wie Nacht, Krieg wie Frieden, Sättigung wie Hunger", weil dieß Alles stets sich ablöst.

17) Vgl. die Stelle aus Stobäus in Anm. 23.

das nicht sein sollte; vielmehr ist es Bedingung des Lebens des Einzelnen, wie des Ganzen; „der Krieg ist der Vater von Allem“ [18]); wäre nicht diese Spannung der gegensätzlichen Existenzen und Zustände, so wäre es mit dem Leben aus, es wäre keine Mannigfaltigkeit und damit kein Zusammenwirken des Verschiedenen [19]), somit kein Leben mehr da, und es würde zu todter Ruhe erschlafft und erstarrt „Alles dahingehen und zu nichte werden“ [20]), daher Heraklit den Homer schmähte wegen seines Wunsches, daß der Streit aus der Welt verschwinden möge. Und zudem löst sich alles Gegeneinanderstreben der Dinge und ihrer Zustände immer wieder in Harmonie auf; gerade was sich entgegensteht, geht unter sich zusammen, aus der Verschiedenheit erzeugt sich Einklang und fruchtbares Zusammenwirken [21]). „Das Eine ist durch Auseinandergehen in Gegensatz mit sich selbst eins, wie die Harmonie des Bogens und der Leier“ [22]), das heißt: wie der Bogen oder die Leier nicht abstrakt einheitliche Form haben, sondern nach beiden Seiten in zwei Arme von stark ausgebogener Kurve aus einander gehen und eben dadurch, daß sie so aus scheinbar aus einander strebenden Theilen sich zusammensetzen, ein harmonisches Gebilde sind (was z. B. ein gerades Stück Holz nicht wäre, weil in ihm kein Gegensatz ist), so ist das Eine Urprinzip des Universums nicht dadurch mit sich selbst eins, daß es keinen Unterschied und Gegensatz zuläßt und hervorbringt (wie das eleatische Eine), sondern es ist in der Art eins mit sich selbst, daß es fortwährend in Gegensätze sich spaltet und diese aus ihm entspringenden Gegensätze zu lebendiger Einheit unter sich zusammenhält. Und darum, sagt Heraklit, soll man erkennen, daß Vieles, was uns übel erscheint, es nicht ist, sondern vielmehr gut

---

18) s. Anm. 15.

19) *οὐκ εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος* vgl. Anm. 21.

20) *Οἰχήσεσθαι γάρ φησι πάντα* Schleierm. S. 63.

21) Arist. Eth. Eud. III, 1: *Ἡ. ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι „ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο“· οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος οὐδὲ τὰ ζῶα ἄνευ θήλεος καὶ ἄῤῥενος ἐναντίων ὄντων.* Arist. Eth. Nic. VIII, 2: *τὸ ἀντίξουν συμφέρον* (= zusammenhaltend), *καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.*

22) Plat. Symp. p. 187 A (vgl. Sophist. p. 242 C): *τὸ ἕν φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας* Plut. Is. 45: *παλίντονος* (alias *παλίντροπος*) *ἁρμονίη κόσμου, ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου*; s. Zeller I, 466 f.

ist, weil es zu denjenigen Gegensätzen gehört, deren Zusammensein und Sichbegegnen das Leben im Gange erhält und Harmonie in das Leben bringt [23]).

3. Das Feuer.

Das Element, in welchem die Kraft des Werdens waltet, das Element, aus welchem durch sie die Stoffe und Dinge der Welt in ewigem Fluß, in ewiger Wandelung und Umsetzung hervortreten, ist nach Heraklit das Feuer. Was ihn bewogen hat, dem Feuer diese Rolle anzuweisen, ist die bewegliche Natur dieses Elements, vermöge der es als das treueste Abbild ruhelosen Lebens erscheint, und zwar genauer seine ebenso befruchtende und belebende als auflösende, zersetzende, verzehrende, neue Bildungen und Verbindungen bewirkende Kraft; und zugleich glaubte Heraklit wohl, aus diesem feinsten der Elemente mittelst eines Processes seiner Umwandlung in gröbere Stoffe die ganze Mannigfaltigkeit der in der Erscheinungswelt gegebenen Substanzen am besten ableiten zu können. Alles ist aus dem Feuer, Alles ist Verwandlung des Feuers (*ἀμοιβὴ πυρὸς* Diog. IX, 8; *τροπὴ πυρός* Fr. 25 Schleierm.). Wie das Einzelne in der Welt in stetem Werden und Wechsel ist, so zu allererst das Elementarfeuer, von welchem Alles stammt; es ist in einem ewigen Proceß der Abnahme und Wiederzunahme seiner Kraft, des „Erlöschens und Wiederaufflammens", des Erkaltens und Erstarrens, des wieder warm, flüssig und beweglich Werdens begriffen. Durch diesen Proceß entstehen die Stoffe, aus welchen die Welt besteht; das Feuer verwandelt sich nämlich in dem Maaße, in welchem seine wärmende Kraft abnimmt, in gröbere Formen der Existenz, es gestaltet sich stufenweise um, zuerst zu Wasser, dann zu Erde; gewinnt es wiederum das Uebergewicht über diese Negationen seiner ursprünglichen Existenz, so legt es den umgekehrten Weg zurück [24]).

23) Stob. Serm. III, 83: *ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον· νοῦσος ὑγίειαν ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.* Fragm. bei Lassalle I, S. 92: *πόλεμοι καὶ μάχαι ἡμῖν δεινὰ δοκεῖ, τῷ δὲ θεῷ οὐδὲ ταῦτα δεινά, συντελεῖ γὰρ ἅπαντα ὁ θεὸς πρὸς ἁρμονίαν τῶν ὅλων οἰκονομῶν τὰ συμφέροντα, ὅπερ καὶ Ἡράκλειτος λέγει, ὡς τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασι, ἃ δὲ δίκαια.*

24) Spätere schieben als vierte Stufe die Luft ein, die bei H. selbst theils

Den ersteren Proceß, das stufenweise Erlöschen des Feuers zu Wasser und Erde, nennt Heraklit den Weg nach unten (wohin die schwerern Stoffe sich senken), κάτω ὁδός, den zweiten Proceß, die Neubelebung des Feuers, den Weg nach oben, ἄνω ὁδός [25]). Das Universum ist ihm folglich nicht Feuer schlechtweg, sondern ein in steter Verwandlung begriffenes Feuer; das Weltleben stellt einen ununterbrochenen Proceß von Verwandlungsstufen (τροπαί) des Feuers dar. Heraklit hat diesen Gedanken in dem Satz ausgesprochen: „die Welt hat Keiner der Götter noch der Menschen je geschaffen, sondern sie war immer und wird immer seyn, ein ewiglebendes Feuer, das in bestimmten Maaßen (μέτρα) sich entzündet und wieder erlöscht" (Fragm. 25). Beide Processe wechseln nach Heraklit in ewigem Kreislauf mit einander ab [26]). In der einen Weltperiode herrscht der Weg nach unten, das stufenweise Erstarren des Universums zu Wasser und Erde, in der andern der Weg nach oben oder die Auflösung der Welt in Feuer vor. Daß Heraklit eine periodische Weltverbrennung gelehrt hat, berichten die Alten seit Aristoteles [27]) einstimmig [28]), und es ist kein Grund vorhanden, ihm diese Lehre abzusprechen, wie Schleiermacher gethan hat. Sie widerspricht auch seinem System nicht, wofern nämlich seine Meinung nicht die war, die Welt bleibe alsdann Feuer, sondern die, es beginne in demselben Augenblicke, wo die Weltverbrennung vollendet ist, eine neue Weltbildung durch Verwandlung des Feuers in Wasser und Erde. Die Lehre vom großen (18000jährigen) Weltjahr, die Heraklit zugeschrieben wird (Schleierm. S. 56), hängt ohne Zweifel mit dieser Vorstellung von den alternirenden Weltperioden zusammen [29]).

---

mit dem Feuer, der warmen, theils mit dem Wasser, der feuchtdunstigen Substanz, zusammenfällt: „Das Feuer lebt den Tod der Erde, die Luft lebt den Tod des Feuers, das Wasser lebt den Tod der Luft, die Erde den des Wassers" (Marc. Aurel. IV, 46: γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, καὶ ὕδατος θάνατος ἀέρα γενέσθαι, καὶ ἀέρος πῦρ, καὶ ἔμπαλιν).

25) Der Begriff eines Elements im späteren Sinne des Worts, d. h. in der Bedeutung eines beharrlich zu Grund liegenden Stoffs, ist also dem Heraklit fremd. Er weiß nur von Entwicklungsstufen, welche das Naturleben durchläuft.

26) D. L. IX, 8.

27) Phys. III, 5: ὥσπερ Ἡράκλειτός φησι, ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ.

28) D. L. IX, 8. Schl. S. 95 ff.

29) Heraklit vergleicht den Zeus in seiner weltbildenden Thätigkeit mit einem spielenden Kind, παῖς παίζων, Clem. Alex. Paedag. I, 5. Lucian. Vit.

Schon diese Lehre Heraklit's von der Aufeinanderfolge der Weltperioden zeigt, daß nach ihm in dem ewigen Fluß und Wechsel der Dinge kein regelloser Zufall, sondern strenge Gesetzmäßigkeit herrscht. Er spricht es aufs entschiedenste aus, daß eine unabänderliche Ordnung in der Welt und ihrer Bewegung walte, nach welcher Alles mit Nothwendigkeit vor sich geht, eine Ordnung, die keinem Einzelwesen gestattet, die ihm zugewiesene Stellung zu überschreiten, und die namentlich das Gesetz der steten Erzeugung und Wiedervereinigung von Gegensätzen, auf denen alles Leben beruht, aufrecht erhält. Diese Ordnung nennt Heraklit *νόμος* (*λόγος*) *θεῖος* (Fr. 18), *Δίκη*, *θεός*, *Ζεύς*, *Ἀνάγκη*, *Εἱμαρμένη*, und hebt stark hervor, wie wenig irgend Etwas in der Welt ihr sich entziehen oder widersetzen könne [30]; aber auch sie fällt ihm wie die Kraft des Werdens substantiell mit dem Feuer, in welchem diese wirkt, zusammen; das ewige Feuer selbst ist die Alles leitende Macht, und es wird daher von Heraklit ein vernünftiges Feuer genannt; das Feuer, als die feinste Substanz, ist ihm überhaupt das Prinzip der Vernünftigkeit, und so ist es auch die allgemeine Weltvernunft, durch die der gesetzmäßige Gang der Dinge aufrechterhalten wird [31].

4. Heraklit's Lehre vom Menschen.

Das Detail der Physik Heraklit's ist hauptsächlich eine folgerichtige Durchführung der Grundidee seines Systems, daß das Feuer

---

Auct. 14. Es geht auch dieß auf die heraklitische Ansicht vom abwechselnden Neubilden und Zerstören der Welt. Der Welten bauende und wieder zerstörende Zeus ist ein Sandhäuser bauender und zerstörender Knabe (ein altherkömmliches Kinderspiel Hom. Iliad. XV, 361 ff.). Gegeben ist damit bei Heraklit auch die Ausschließung jeder Teleologie (Bernays Rhein. Mus. VII. S. 108 ff.), jedes bleibenden Endziels und Endzwecks der Welt und ihrer Geschichte.

30) Fr. 18: *κρατεῖ* (*νόμος ὁ θεῖος*) *τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει, καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.* 30: *ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσι.* 11: *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον, — Ζηνὸς οὔνομα.* Plut. plac. ph. I, 27: *πάντα καθ' εἱμαρμένην, τὴν δὲ αὐτὴν ὑπάρχειν καὶ ἀνάγκην.* Diog. IX, 7. 8: *πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην.* Stob. Ecl. I, 60: *εἱμαρμένην λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων*, oder ebd. 178: *λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα.*

31) Orig. Philos. IX, 10: *λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον.* Hippocr. *περὶ διαίτ.* I, 10: *τοῦτο* (*τὸ πῦρ*) *πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ, καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα, οὐδέποτε ἀτρεμίζον.*

das Prinzip alles Lebens, aller Kraft, alles Guten sei. Der Werth und die Realität eines jeden Dings richtet sich nach dem Maaße des ihm innewohnenden feurigen Lebenselements. Je mehr Wärme, desto mehr Bewegung und Lebenskraft; je mehr Nässe und Kälte, desto mehr Starrheit und Tod. Auch die Seele, den Mittelpunkt der Lebenskraft und Selbstbewegung, stellt Heraklit unter diesen Gesichtspunkt: er hält sie für trockenen Dunst (ξηρὰ ἀναθυμίασις — Schl. S. 114), und erklärt die trockene Seele für die weiseste und beste [32]). Aus demselben Grunde verdammt er die Trunkenheit, weil sie die Seele naß macht (Fr. 59), die Nässe aber der Seele Tod ist (Fr. 49).

Großen Werth legt Heraklit, gleichfalls in Einstimmung mit den obersten Grundsätzen seines Philosophirens, darauf, daß die Seele ihren Zusammenhang mit dem allgemeinen Prinzip des Lebens und der Ordnung in der Welt bewahre, daß sie nicht am Einzelnen, dem nur eine beschränkte und vorübergehende Scheinexistenz zukommt, festklebe, sondern Dasjenige erkenne, befolge und wolle, was allein unter dem ruhelosen Wechsel flüchtiger Erscheinungen Wahrheit und Bestehen hat, nämlich die allgemeinen und unabänderlichen Gesetze, in welchen alles Daseiende sich bewegen muß. Heraklit faßt dieß sowohl physikalisch, als ethisch. Physikalisch lehrt er, daß die Seele aus der in der ganzen Welt verbreiteten vernünftigen Feuersubstanz, von welcher sie selbst ein Theil ist, stets neue Nahrung an sich ziehen muß, wie der Körper aus niedern Stoffen; wie Kohlen verlöschen, wenn sie zu lang vom Feuer entfernt bleiben, aber in seine Nähe gebracht sich entzünden, ähnlich ist es auch mit der Seele; sie bleibt dadurch vernünftig, daß sie sich der vernünftigen Weltsubstanz öffnet und sie in sich aufnimmt, was nach Heraklit durch den Athmungsproceß und durch die Sinneswerkzeuge geschieht; im Schlafe, wo die letztern sich verschließen, nimmt daher die Vernünftigkeit ab und beginnt die Macht subjektiver Einbildungen; die Wachenden, sagt Heraklit, haben eine und dieselbe gemeinsame Welt, die Schlafenden aber ziehen sich jeder in seine eigene Welt zurück [33]). Aber auch der wachende Mensch ist der Gefahr unterworfen, daß sich die Vernunft in ihm isolire, sich vom Allgemeinen und Wahren losreiße,

---

32) Fr. 61: αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. Vgl. Fr. 60: „wo das Land trocken, ist die Seele die weiseste und beste."

33) Sext. Emp. adv. Math. VII, 127 ff. Plutarch. de superst. c. 3.

den Vorspiegelungen der persönlichen Einbildung und Leidenschaft anheimfalle; denn Meinung, Blindheit des Wahns und des Affekts ist es, was die Menschen, so wie sie von Natur sind, zunächst beherrscht [34]). Daher stellt Heraklit die ethische Forderung, überall nur der Vernunft, und zwar nicht der eigenen, sondern der allgemeinen Vernunft zu folgen, welche das Wahre besser erkennt als der Einzelne [35]); er ermahnt zur Selbstbeschränkung, zur Folgsamkeit gegen das Gesetz, da nichts verderblicher seyn kann für Alle als Uebermuth und Willkür [36]); Maaßhalten ist die größte Tugend; weise ist nur, wer die Natur der Dinge versteht und aus ihr Wahrheit schöpft für Reden und Handeln, wer insbesondere erkennt, daß im großen Ganzen auch das scheinbare Uebel zum Guten mitwirkt und alles Leben sowie alles frohe Gefühl desselben durch den steten Wechsel entgegengesetzter Zustände und Thätigkeiten bedingt ist [37]).

§ 10. Empedokles.

1. Sein Leben.

Empedokles wurde zu Akragas in Sicilien, einer dorischen Pflanzstadt, geboren, und soll um die 84ste Olympiade (= 444 v. Chr.) geblüht haben (D. L. VIII, 74). Er wird von den Alten gewöhnlich den Pythagoreern zugezählt (D. L. VIII, 54). Allein wenn er auch in seinen praktischen Grundsätzen Manches mit dem Pythagoreismus gemein hat, wie denn z. B. sein Verbot des Fleisch- und Bohnenessens sowie seine Lehre von der Seelenwanderung und den Dämonen wahrscheinlich pythagoreischen Ursprungs ist, so greift die pythagoreische Philosophie doch nirgends in den Zusammenhang seines Systems ein. Auch den Eleaten ist er nicht zuzurechnen, obwohl seine Ansicht von der Unmöglichkeit des Entstehens und Vergehens auf diese zurückgeht; er gehört vielmehr, obwohl nicht im

34) Fr. 66: *ἦθος ἀνθρώπειον μὲν ὀυκ ἔχει γνώμην, θεῖον δὲ ἔχει.* 48: *τοῦ λόγυ ἐόντος ξυνῦ* (= *κοινοῦ*) *ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.* 58: *χαλεπὸν θυμῷ μάχεσθαι, ψυχῆς γὰρ ὠνέεται.* Fr. 57: *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.* Diog. IX, 7: *τὴν οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε.*

35) Fr. 48: *δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ* (vgl. Anm. 34). Fr. 18: *ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως.*

36) Fr. 16: *ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.*

37) Stob. Serm. III, 84: *σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν, κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.* ib. 83: *ἀνθρώποις γίνεσθαι κ. τ. λ.* s. ob. Anm. 23.

engeren Sinne Jonier, mit Heraklit und dessen jonischen Nachfolgern in Eine Klasse zusammen (vgl. Zeller I, 563 ff.). Empedokles war ein Mann, bei welchem ungewöhnliche Kenntnisse mit religiösem Mysticismus sich verbanden. Sein Leben ist daher mit mannigfachen Fabeln ausgeschmückt worden, in denen er die Rolle eines gewaltigen Zauberers, der über Wind und Wetter Gewalt hat, eines Arztes, der Tode auferweckt (D. L. VIII, 67), eines weissagenden Sehers, kurz eines Wundermannes spielt (VIII, 59. 60. Emped. ed. Karsten v. 424 ff.). Er selbst besingt sich (in Anspielung auf die Seelenwanderung) als einen unsterblichen Gott, der in Priestertracht einherwandelt, in allen Städten, die er betritt, mit Ehrfurcht aufgenommen und von Nothleidenden aller Art um Hülfe angefleht wird (v. 389—400). Er verschmähte weltliche Würde und Macht, obwohl er bei dem großen Ansehen, das er in seiner Vaterstadt um seines vornehmen Geschlechts (D. L. VIII, 51), seines Reichthums, seiner Freigebigkeit und seines uneigennützigen Gemeinsinnes willen genoß, leicht hätte zu hohen Ehren gelangen können (D. L. VIII, 73. 63—67). Ueber seinen Tod ist viel Abenteuerliches gefabelt worden (D. L. VIII, 69. 70. 73). Seine Hauptschrift ist sein in epischer Form abgefaßtes Lehrgedicht *περὶ φύσεως*. Er zählte 5000 Verse [1]), von denen gegen 450 auf uns gekommen sind [2]). Fragmentsammlungen von Sturz 1805, Karsten 1838, Stein 1852.

2. Empedokles' Lehre vom Werden.

Die Jonier hatten, dem Sinnenscheine folgend, ein wirkliches Werden angenommen, und stillschweigend vorausgesetzt, eine reale Verwandlung der Stoffe, ein Uebergang derselben in einander, sei möglich. Eben diese Möglichkeit nun bestreitet Empedokles. Ein Werden, als Uebergang eines Seienden ins Nichtseiende und des Nichtseienden ins Seiende, ist nach ihm undenkbar (v. 81—83 und 347—349): alles scheinbare Werden ist ihm nur veränderte Zusammensetzung letzter einfacher Grundstoffe oder Elemente. Er drückt diesen Gedanken mit folgenden Worten aus (v. 77): „ein Werden gibt es von nichts, noch ein Vergehen, sondern nur Mischung und

1) D. L. VIII, 77; das Gedicht *καθαρμοὶ* (religiöse Reinigungen) ist bei dieser Angabe mit dem *περὶ φύσεως* zusammengerechnet.

2) Bei Sturz 418, bei Karsten 448, bei Stein 451.

Entmischung des Gemischten; Werden aber nennen es die Menschen“ [3]). Die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen hat bei dieser Auffassung ihren einzigen Erklärungsgrund in den verschiedenen Mischungsverhältnissen der Urstoffe, auf welche Empedokles sofort, mit hervorstechendem Sinn für Beobachtung und gründlicherer Vertiefung ins Empirische, die Naturerscheinungen zurückzuführen gesucht hat.

3. Empedokles' Lehre von den Elementen.

Aus diesem Begriff vom Werden ergab sich für Empedokles von selbst eine Mehrheit von Urstoffen. Die Annahme eines einzigen Urstoffs ist nur dann zulässig, wenn man die Möglichkeit einer qualitativen Veränderung dieses Urstoffs zugibt; wer diese Möglichkeit läugnet, wer das Viele und Mannigfaltige der Erscheinungswelt durch Mischung entstehen läßt, muß nothwendig eine Mehrheit verschiedener Urstoffe voraussetzen. Dieß thut auch Empedokles, und zwar hat er jene Mehrheit zuerst als Vierheit [4]) bestimmt: Feuer, Luft, Wasser, Erde. Ob und wie er seine Vierzahl von Elementen (er nennt sie ῥιζώματα, v. 55. 74) abgeleitet und begründet hat, läßt sich aus den Bruchstücken seiner Schrift nicht mehr ersehen. Das Wahrscheinlichste ist, daß er sie stillschweigend, als eine Erfahrungsthatsache, aus der empirischen Anschauung aufgenommen hat.

4. Empedokles' Lehre von den bewegenden Kräften.

Nun erhebt sich die Frage: was bewirkt den Proceß der Mischung und Entmischung jener vier Urstoffe? In der jonischen Philosophie war der Proceß des Werdens aus einer dem Urstoff inwohnenden Kraft abgeleitet worden. Dieß konnte Empedokles nicht, da nach ihm der Stoff keiner qualitativen Veränderung, sondern nur veränderter Zusammensetzung fähig ist. Er war also genöthigt, Stoff und bewegende Kraft zu trennen, dem Stoff eine bewegende Kraft zur Seite zu setzen, was das charakteristische Merk-

---

3) Arist. de coel. III, 7: *οἱ περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Δημόκριτον λανθάνουσιν αὐτοὶ αὑτοὺς (?) οὐ γένεσιν ἐξ ἀλλήλων ποιοῦντες, ἀλλὰ φαινομένην γένεσιν.*

4) v. 74—76. 55—57. Arist. Met. I, 3, 12: *Ἐμπεδοκλῆς τὰ τέτταρα, πρὸς τοῖς εἰρημένοις γῆν προστιθεὶς τέταρτον.* 4, 11: *Ἐμπεδοκλῆς τὰ ὡς ἐν ὕλης εἴδει λεγόμενα ςοιχεῖα τέτταρα πρῶτος εἶπεν.*

mal der mechanischen Naturerklärung ist. Empedokles nahm jedoch nicht blos Eine bewegende Kraft, sondern eine Zweiheit von Kräften an [5]). Denn da ihm das Werden ein doppelter Proceß ist, ein Proceß der Mischung und ein Proceß der Entmischung, so glaubte er auch die bewegende Kraft in eine Zweiheit von Richtungen, eine verbindende und eine trennende Kraft spalten zu müssen: die erstere nannte er Liebe (*φιλότης*, *ἁρμονία*, *στοργή*, *Ἀφροδίτη*, *Κύπρις*), die andere Streit (*νεῖκος*, *ἔχθος*, *κότος*, *δῆρις*) [6]). Doch hat Empedokles, wie es in der Natur der Sache lag, den Unterschied beider Kräfte nicht bestimmt festgehalten. Obwohl ihm die *φιλία* die attractive, *νεῖκος* die dirimirende Kraft ist, so läßt er doch hinwiederum auch den Streit verbindend und weltbildend wirken und die Liebe trennend, weßwegen Aristoteles klagt (Met. I, 4, 8 ff. III, 4, 19 ff.), Empedokles sei in der Anwendung seiner beiden Kräfte nicht consequent verfahren. In der That ist auch die durchgängige Auseinanderhaltung einer trennenden und verbindenden Kraft in der Bewegung des Werdens eine undurchführbare Abstraction, da Trennung ebenso wie Einigung ein gestaltendes Prinzip ist.

5. Die Weltperioden.

Die beiden bewegenden Kräfte dachte sich Empedokles in alternirendem Uebergewicht. Ursprünglich waren nach ihm die vier Elemente noch nicht gesondert von einander beisammen, und zwar in Kugelform, als Sphairos. In diesem Sphairos waltete nur die Liebe, es war ein Zustand vollkommener Ruhe und Harmonie, Alles war Eins (*ἕν*), ebendamit aber waren auch noch keine Einzelwesen vorhanden. Im Laufe der Zeit drang der Streit, der bis dahin draußen gestanden hatte, von der Peripherie aus in den Sphairos ein und sprengte ihn. Damit gieng die Einheit in die Vielheit auseinander; es begann die Periode der Gegensätze, der Veränderung, der Entmischung und Mischung [7]), es entstand die jetzige Welt, in

---

5) Arist. Met. I, 4, 10: *Ἐμπεδοκλῆς παρὰ τοὺς πρότερον πρῶτος ταύτην τὴν αἰτίαν* (die bewegende) *διελὼν εἰσήνεγκεν, οὐ μίαν ποιήσας τὴν τῆς κινήσεως ἀρχήν, ἀλλ' ἑτέρας τε καὶ ἐναντίας.*

6) Emp. v. 94. 95. u. f. Diog. L. VIII, 76: *φιλία, ᾗ συγκρίνεται, καὶ νεῖκος, ᾧ διακρίνεται.*

7) Arist. Met. III, 4, 21: *εἰ μὴ ἦν τὸ νεῖκος ἐν τοῖς πράγμασιν, ἓν ἂν ἦν ἅπαντα, ὥς φησιν.*

welcher Liebe und Streit mit einander ringen; die Liebe einigt die vom Streite aus einander geworfenen Elemente immer wieder zu neuen Bildungen, theils dauernderer Art, wie das Universum, theils vergänglich und wechselnd, wie die elementarischen und organischen Einzelwesen (v. 87 ff. 138 ff.). Aber auch diese Welt kehrt, wenn ihre Zeit abgelaufen ist, wieder in den Sphairos zurück (v. 94 ff. Arist. Phys. VIII, 1). Dieser periodische Wechsel der Weltbildung aus dem Sphairos und der Rückkehr der Welt in denselben dauert ins Endlose fort, da keine der beiden bewegenden Kräfte die andere zu verdrängen vermag.

Das Detail der empedokleischen Physik ist nicht ohne naturwissenschaftliches Interesse durch ihre Versuche, aus der Natur der Elemente die Processe des organischen Lebens, besonders die Empfindung und Wahrnehmung, zu erklären. Die Empfindung beruht nach Empedokles darauf, daß die stoffliche Zusammensetzung der objectiven Welt und des Subjects dieselbe ist; sie entsteht durch feine Stofftheile, welche von den Objecten sich ablösen und mit den gleichartigen Substanzen der Sinnesorgane des Körpers zusammentreffen. Ueberall wird Gleiches von Gleichem erkannt: „mit Erde sehen wir Erde, mit Wasser Wasser, mit Aether Aether, mit Feuer Feuer, mit Liebe Liebe, mit Streit Streit" (v. 321—325), auch die Empfindung ist eine Mischung, ein Ineinanderfließen der Elemente, wie alles natürliche Geschehen. Selbst das bewußte Vorstellen, das denkende Erkennen kommt auf diesem Wege zu Stande; „Alles hat Einsicht und Verstand" (v. 313), das denkende Erkennen ist ein Attribut des materiellen Seyns überhaupt. Beim Menschen hat es seinen Sitz hauptsächlich im Blute, da in diesem die Elemente am vollständigsten gemischt sind und somit in ihm am meisten Receptivität für die Aufnahme jeder Art von Wahrnehmungen vorhanden ist (v. 315 ff. Theophrast. de sensu § 10).

Die religiösen Lehren des Empedokles von einer seligen Präexistenz des Menschen in einem höhern gottgleichen Zustande, von dem Verlust derselben in Folge von Freveln, durch welche die ursprüngliche Harmonie aller Wesen gestört und der Mensch zum Leben in der niedern irdischen Region, wo Streit, Feindschaft und Elend vorherrschen, verdammt wurde, von einer Bestrafung alles Bösen durch fortdauernde Wanderung in verschiedene Formen sterb-

licher Existenz (Mensch, Thier, Pflanze), sowie von einem friedlichen Urzustand auf Erden, welcher dem jetzigen Zustand der Entzweiung und Lieblosigkeit vorhergieng, — haben eine bemerkenswerthe Verwandtschaft mit seinen philosophischen Grundanschauungen, aber sie sind bei ihm nicht in wissenschaftlichen Zusammenhang mit den letztern gesetzt und gehören daher mehr in die Geschichte der Religion als in die der Philosophie.

6. Uebergang auf Anaxagoras.

Die schwächste Seite der empedokleischen Philosophie ist ihre Lehre von den Kräften. Liebe und Streit sind abstracte mythische Mächte, die namentlich die vernünftige Ordnung und Zweckmäßigkeit alles Daseins noch nicht erklären. Es war daher ein philosophischer Fortschritt, wenn Anaxagoras, der zwar früher gelebt hat, als Empedokles, aber wegen des tieferen Gehalts seiner Philosophie später zu stellen ist (*τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου, τοῖς δ' ἔργοις ὕςερος* Arist. Met. I, 3, 13), statt der nebelhaften weltbildenden Kräfte des Empedokles geradezu eine bewußte, nach Zwecken handelnde Intelligenz als letzte bewegende Ursache gesetzt hat.

§ 11. Anaxagoras.

1. Sein Leben.

Anaxagoras wurde zu Klazomenä in Kleinasien, in Olymp. 70 (= 500—496) v. Chr. [1]), geboren. Er stammte aus reicher und vornehmer Familie, entzog sich jedoch den Staatsgeschäften und der Verwaltung seines bedeutenden Vermögens [2]), um sich ungetheilt der Wissenschaft widmen zu können, in der Ueberzeugung, der wahre Zweck des Lebens sei die Beschauung der wunderbaren Ordnung der Natur [3]). Bald nach den Perserkriegen wanderte er von Klazomenä

---

1) Zeller I, 663 ff. Ueberweg, S. 69.

2) Plat. Hipp. maj. 283, a: *Ἀναξαγόραν καταλειφθέντων αὐτῷ πολλῶν χρημάτων φασὶ καταμελῆσαι καὶ ἀπολέσαι πάντα.* D. L. II, 6. 7.

3) D. L. II, 10. 7. Arist. Eth. Eudem. I, 5: *Ἀναξαγόραν φασὶν ἀποκρίνασθαι πρός τινα διερωτῶντα, τίνος ἕνεκ' ἄν τις ἕλοιτο γενέσθαι μᾶλλον ἢ μὴ γενέσθαι, τοῦ θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν. οὗτος μὲν οὖν ἐπιςήμης τινὸς ἕνεκεν τὴν αἵρεσιν ᾤετο τιμίαν εἶναι τοῦ ζῆν.*

nach Athen aus, und verpflanzte dahin die Philosophie, deren Sitz und Mittelpunkt jene Stadt seit dieser Zeit blieb. Während seines Aufenthalts in Athen stand er mit den bedeutendsten Männern jener Epoche in persönlicher Verbindung, besonders mit Perikles, dessen Lehrer er genannt wird (Diod. XII, 39: *Ἀναξαγόραν τὸν σοφιςήν, διδάσκαλον ὄντα Περικλέους*). Auch auf Euripides übte er, wie man deutlich aus dessen Dramen sieht, entschiedenen Einfluß aus [4]). Andererseits zog ihm seine Verbindung mit Perikles auch Feinde zu: er wurde angeklagt, und soll ins Gefängniß geworfen worden seyn. Ueber das Nähere der Anklage, die ohne Zweifel von den politischen Gegnern des Perikles ausgegangen ist [5]), lauten die Nachrichten schwankend [6]). Nur so viel scheint festzustehen, daß sie vorzüglich gegen seinen angeblichen Atheismus, seine *ἀσέβεια*, gerichtet war (Diod. XII, 39: *ὡς ἀσεβοῦντα εἰς τοὺς θεοὺς ἐσυκοφάντουν*). Es wurde ihm namentlich vorgeworfen, er habe die Sonne für einen Stein und den Mond für eine Erde ausgegeben [7]); auch hatte er wunderbare Anzeichen bei Opfern für gewöhnliche Naturerscheinungen erklärt (Plut. Pericl. 6), den Mythen Homers einen moralischen Sinn untergelegt und die Namen der Götter allegorisch gedeutet (D. L. II, 11). Durch die Verwendung des Perikles aus dem Gefängniß freigelassen zog sich Anaxagoras nach Lampsakus zurück, wo

---

4) Valckenari Diatribe in Eurip. reliq. p. 27 ff. ed. Lips. Euripides huldigte der Lehre des Anaxagoras, und hat in seiner schönen Schilderung des Philosophen, der rein von Schmach und Schuld die unsterbliche Natur der Welt erforsche, wie sie geworden ist (ap. Clem. Alex. Strom. IV. p. 634. Valckenaer Diatr. p. 28), wahrscheinlich seinen Freund Anaxagoras zu verherrlichen beabsichtigt.

5) Diod. XII, 39. D. L. II, 12.

6) D. L. II, 12.

7) Plat. Ap. 26, d: *τὸν μὲν ἥλιον λίθον φησὶν εἶναι, τὴν δὲ σελήνην γῆν. Ἀναξαγόρου οἴει κατηγορεῖν, ὦ φίλε Μέλητε.* Nach D. L. II, 8. 12. 15 ist die Sonne ein ***Μύδρος** διάπυρος*, eine glühende Eisen- oder Lavamasse. In Beziehung auf den Mond D. L. II, 8: *τὴν σελήνην οἰκήσεις ἔχειν, ἀλλὰ καὶ λόφους καὶ φάραγγας.* Orig. Philos. I, 8: *ἔφη γηΐνην εἶναι τὴν σελήνην, ἔχειν τε ἐν αὐτῇ πεδία καὶ φάραγγας.* ibid.: *ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ πάντα τὰ ἄςρα λίθους εἶναι ἐμπύρους, συμπεριληφθέντας* (in Umschwung gesetzt) *ὑπὸ τῆς αἰθέρος περιφορᾶς· εἶναι τὴν σελήνην κατωτέρω* (unterhalb) *τοῦ ἡλίου, πλησιαίτερον ἡμῶν. ὑπερέχειν δὲ τὸν ἥλιον μεγέθει τὴν Πελοπόννησον.* Orig. a. a. O.: *τὸ δὲ φῶς τὴν σελήνην μὴ ἴδιον ἔχειν, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ ἡλίου. ἐκλείπειν τὴν σελήνην γῆς ἀντιφραττούσης, τὸν δ' ἥλιον σελήνης ἀντιφραττούσης.*

er hochgeehrt im 72sten Lebensjahre starb. Seine Schrift über die Natur, aus der uns besonders Simplicius schätzbare Bruchstücke erhalten hat, war zu Plato's Zeit sehr verbreitet [8]), und genoß im Alterthum großen Ruhm. Die auf uns gekommenen Fragmente derselben haben Schaubach 1827, Schorn 1829 gesammelt [9]).

2. Anaxagoras' Lehre vom Werden.

Die Philosophie des Anaxagoras steht, wie diejenige des Empedokles, auf dem Boden der mechanischen Naturansicht. Auch Anaxagoras läugnet, wie Empedokles, ein Werden im strengen Sinne des Worts. Er thut dieß mit großer Bestimmtheit in dem Ausspruch: „Daß es ein Entstehen und Vergehen gebe, nehmen die Hellenen mit Unrecht an: denn kein Ding entsteht noch vergeht es, sondern aus vorhandenen Dingen wird es gemischt und entmischt, und so würde man das Entstehen richtig Gemischtwerden, das Vergehen Zersetztwerden nennen“ [10]). Denselben Gedanken drückt Anaxagoras auch so aus: ein Entstehen aus Nichtseiendem und ein Vergehen von Seiendem ist unmöglich, „da die Summe der Dinge sich immer gleichbleibt, und weder Zuwachs noch Abnahme erleidet“ [11]). Aus dieser Ansicht, daß alles Entstehen Mischung, alles Vergehen Entmischung letzter unveränderlicher Stofftheile sei, ergab sich für

---

8) Plat. Apol. 26, d: *Ἀναξαγόρου οἴει κατηγορεῖν, ὦ φίλε Μέλητε, καὶ οὕτω καταφρονεῖς τῶνδε, καὶ οἴει αὐτοὺς ἀπείρους γραμμάτων εἶναι, ὥςε οὐκ εἰδέναι, ὅτι τὰ Ἀναξαγόρου βιβλία γέμει τούτων τῶν λόγων; καὶ δὴ καὶ οἱ νέοι ταῦτα παρ᾽ ἐμοῦ μανθάνουσιν, ἃ ἔξεςιν ἐνίοτε, εἰ πάνυ πολλῆ, δραχμῆς ἐκ τῆς ὀρχήςρας* (aus der Orchestra des dionysischen Theaters, wo, wenn nicht gespielt wurde, ein Buchhandel war, Böckh, Staatshaushalt I, 68. 153. Zusätze p. IV) *πριαμένοις Σωκράτους καταγελᾶν.*

9) Anaxagorae fragmenta coll. Schaubach, Lips. 1817. Anaxagorae et Diogenis Apolloniatae fragm. disposita et illustrata a G. Schorn, Bonnae 1829. Auch: Breier, die Philosophie des Anaxagoras nach Aristoteles. Berl. 1840.

10) Simpl. in Phys 34 (Fr. 22 Schaub., Fr. 27 Schorn): *τὸ δὲ γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα οὐδὲ γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ᾽ ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.*

11) Simpl. in Phys. fol. 33 (Fr. 14 Schaub., 14 Schorn): *τουτέων δὲ οὕτω διακεκριμένων γινώσκειν χρή, ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐςὶν οὐδὲ πλέω· οὐ γὰρ ἀνυςὸν πάντων πλέω εἶναι, ἀλλὰ πάντα ἴσα ἀεί.*

Anaxagoras von selbst die Nothwendigkeit, diesem Stoffe eine bewegende Kraft zur Seite zu setzen.

3. Anaxagoras' Lehre vom νοῦς.

Aber das Wesen des bewegenden Prinzips bestimmte Anaxagoras anders als Empedokles, indem er, in Betracht der Schönheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur [12]), den Begriff des zweckmäßigen Thuns in den Begriff der bewegenden Ursache aufnahm. Er bestimmte die bewegende Kraft als ein intelligentes, nach Zwecken handelndes Wesen, das er νῦς nannte. Anaxagoras hat damit den Begriff des Geistes in die Philosophie eingeführt [13]). Die Attribute, die Anaxagoras seinem νῦς beilegt, ergeben sich von selbst aus den Motiven, aus denen er das Dasein eines solchen Wesens angenommen hat. Der νῦς ist ihm Grund der Bewegung (*κινήσεως ἀρχή*), obwohl selbst unbewegt (*ἀκίνητος*), schlechthin vom Stoffe gesondert, mit keinem Dinge gemischt (*μέμικται οὐδενί, ἀμιγής*), für sich bestehend (*μόνος ὢν ἐφ' ἑωϋτοῦ*), freiwaltend (*αὐτοκρατὴς*) und allbeherrschend (*πάντων κρατῶν*) [14]). Denn wäre er nicht für sich bestehend, sagt Anaxagoras, sondern mit den Dingen verflochten und ihnen beigemischt, so könnte er über kein Ding so Macht haben, wie alsdann, wenn er allein für sich ist [15]). Um das innere Wesen seines νῦς auszudrücken, legt er ihm die Eigenschaften der Einfachheit, Reinheit und Feinheit bei [16]). Diese Prädicate könnten, da

---

12) Arist. Met. I, 3, 22 (es kam eine zweite Reihe von Philosophen, welche nach den bewegenden Ursachen forschte): *τοῦ γὰρ εὖ καὶ καλῶς τὰ μὲν ἔχειν τὰ δὲ γίγνεσθαι τῶν ὄντων, ἴσως οὔτε πῦρ οὔτε γῆν οὔτ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδὲν οὐκ εἰκὸς αἴτιον εἶναι· οὐδ' αὖ τῷ αὐτομάτῳ καὶ τῇ τύχῃ τοσοῦτον ἐπιτρέψαι πρᾶγμα καλῶς εἶχεν. νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι κ. τ. λ.*

13) D. L. II, 6: *πρῶτος τῇ ὕλῃ νοῦν ἐπέςησεν.* Arist. Met. I, 3, 23 (vgl. Anm. 12): *νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τάξεως πάσης, οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον.*

14) Brandis I, 246 f.

15) Simpl. in Phys. f. 35: *νοῦς μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ ἐςιν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλά τινι ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, καὶ ἐκώλυεν ἂν αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα, ὥςε μηδενὸς χρήματος κρατέειν ὁμοίως, ὡς καὶ μοῦνον ἐόντα ἐφ' ἑωτοῦ.*

16) Plut. Pericl. 4: *διακοσμήσεως ἀρχὴν νοῦν ἐπέςησε καθαρὸν καὶ ἄκρατον.* Simplic. in Phys. fol. 33: *ἐςὶ γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώ-*

sie den Begriff der Immaterialität nicht entschieden genug ausdrücken, allerdings noch Zweifel übrig lassen, ob sich Anaxagoras seinen *νῦς* als ein unkörperliches, rein geistiges Wesen gedacht hat: aber jeden Zweifel hierüber verbannen zwei andere Attribute, die er seinem *νῦς* beilegt, das Attribut des Denkens (*γιγνώσκειν, γνώμην ἔχειν*)[17]) und des bewußt zweckmäßigen Thuns (*διακοσμεῖν*)[18]). Mit den Worten *πάντα διεκόσμησε νῦς* schreibt er ihm die zweckmäßige Einrichtung und Anordnung des Universums zu. Da also Anaxagoras seinen *νῦς* als Weltordner begreift, so sollte man glauben, er habe das zweckmäßige Verfahren des weltordnenden *νῦς* an der Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung näher nachgewiesen. Allein dieß that Anaxagoras nicht, und es ist dieß der Hauptmangel seiner Philosophie. Sein *νῦς*, obwohl er ihn als zweckmäßig handelnde Intelligenz bestimmt, spielt bei ihm doch nur die Rolle eines ersten Bewegers; er gibt nur den ersten Anstoß der Bewegung, ein inneres Eingreifen in das Wesen der Dinge und die Ordnung der Welt kommt ihm nicht zu. Auf diesen Widerspruch haben schon die Alten, namentlich Plato und Aristoteles, aufmerksam gemacht. So erzählt der platonische Sokrates (Phaed. 97), er habe, in der Hoffnung, über die veranlassenden oder Mittelursachen hinaus zu den Endursachen geleitet zu werden und überall die Zweckmäßigkeit der Natur nachgewiesen zu finden, das Buch des Anaxagoras mit großer Neugierde zur Hand genommen, aber bitter enttäuscht statt einer wahrhaft teleologischen überall nur eine mechanische Erklärung der Natur gefunden. Nicht den Geist gebrauche Anaxagoras zur Einrichtung der Dinge, sondern Luft, Aether und Wasser gebe er als Ursache an, d. h. er bleibe bei den Mittelursachen stehen (99, b), statt bis zu den Endursachen vorzudringen. Wie Plato, so klagt auch Aristoteles den Anaxagoras an, daß er zwar den Geist als letzten Grund

---

τατον. f. 285: *Ἀναξαγόρας τὸν νοῦν ἀμιγῆ καὶ ἁπλοῦν ὑπέθετο.* Arist. de anim. I, 2: *μόνον γοῦν φησιν αὐτὸν (τὸν νοῦν) τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν.*

17) Arist. de anim. I, 2: *ἀποδίδωσι ἄμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό τε γιγνώσκειν καὶ τὸ κινεῖν.* Simplic. in Phys. f. 33: *γνώμην περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει.*

18) *Πάντα διεκόσμησε νοῦς* Simplic. in Phys. fol. 35. Plat. Phaed. 97: *Ἀναξαγόρου λέγοντος, ὡς ἄρα νοῦς ἐςιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος.* Cratyl. 400: *νοῦν τε καὶ ψυχὴν εἶναι τὴν διακοσμοῦσαν.* 413: *αὐτοκράτορα — ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα.*

der Dinge setze, aber zur Erklärung der Naturerscheinungen ihn wie einen Deus ex machina zu Hülfe nehme [19]), d. h. da, wo er die Naturerscheinungen nicht aus natürlichen Ursachen zu erklären wisse.

4. Anaxagoras' Lehre von der Weltbildung.

Dem νῦς, der nur Ordner oder Werkmeister, nicht Schöpfer der Welt ist, steht nach Anaxagoras als gleich ursprünglich die Materie zur Seite. Diese Materie war, ehe der νῦς seine sondernde und ordnende Thätigkeit begann, in ungeordneter Mischung, in einem chaotischen Zustand. Mit der Schilderung dieses Urzustandes eröffnete Anaxagoras seine Schrift. Sie begann mit den Worten: „alle Dinge waren beisammen, unendlich an Menge und Kleinheit" [20]). Dieser Urmischung machte der νῦς ein Ende [21]). Er gab der chaotischen Mengung der Urstoffe, die bewegungslos unendliche Zeit lang geruht hatte, einen ersten Stoß, versetzte sie in Wirbelbewegung (*δῖνος*) und führte hiedurch, indem diese Bewegung sich immer weiter fortpflanzte, die Aussonderung des Gleichartigen und damit die Entstehung des jetzigen Weltzustandes herbei [22]). Die verwandten Stoffe schieden sich von der Mengung aus, traten in größern und kleinern Massen zusammen; die feinen, trockenen, hellen Stoffe bildeten den Aether, die dichtern, dunklern, feuchten die Luft, aus welcher durch die Kraft der Bewegung wiederum das Wasser, aus diesem die Erde sich ausschied; erkaltende Erdmassen bildeten sich zu Steinen; einzelne Steinmassen, durch den mächtigen Umschwung der stets fortdauernden Bewegung nach oben gerissen und durch sie selbst in Bewegung erhalten, sind die Gestirne, welche vom

19) Met. I, 4, 7: *Ἀναξαγόρας μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν* (ein aus den Einrichtungen des Theaters entlehntes Bild), *καὶ ὅταν ἀπορήσῃ, διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐςί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν.*

20) Diog. L. II, 6. Simpl. in Phys. f. 33 (Fr. 1 Schaub., 1 Schorn): *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα παὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα.* Bei Plato öfters *τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου „ὁμοῦ πάντα χρήματα"*, z. B. Phaed. 72.

21) Orig. Philos. I, 8: *ὄντων πάντων ὁμοῦ νοῦς ἐπελθὼν διεκόσμησεν.*

22) Arist. Phys. VIII, 1: *φησὶ Ἀναξαγόρας, ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι.* Bewegungslos, da der Stoff kein inwohnendes Prinzip der Bewegung hat, sondern die Bewegung erst durch den νῦς hinzukommt.

Aether durchglüht die in der Mitte des Weltalls ruhende Erde beleuchten und erwärmen; befruchtet von den ursprünglich in Luft und Aether enthaltenen Keimen des Organischen erzeugte die Erde Pflanzen und die höhern lebenden Wesen, die nach Anaxagoras beide beseelt sind, nur in verschiedenem Grade. Pflanzen und ζῶα sind nach ihm die Wesen, in welchen neben dem körperlichen Stoff auch νῦς, Seele, Geist als Prinzip der Empfindung, Bewegung, Selbstthätigkeit, des Vorstellens und Erkennens ist, nur in den einen ein „kleinerer", in den andern ein „größerer Geist", sie sind die Wesen, in welchen sich der allgemeine Weltgeist zugleich zu der Form individueller Einzelexistenz besondert.

Diese Lehre von der Weltbildung hat auf den ersten Anblick große Aehnlichkeit mit der Lehre des Empedokles: aber der Unterschied beider Theorien ist noch größer, als ihre Uebereinstimmung. Empedokles setzt als das Ursprüngliche einfache Grundstoffe, die vier Elemente: und erst durch die Mischung dieser Elemente läßt er die concreten Dinge, z. B. Fleisch, Knochen, entstehen. Anaxagoras dagegen schlug, wohl aus Anlaß genauerer Naturbeobachtung, welche ihm die Ueberzeugung gegeben hatte, daß die sogenannten vier Elemente keine einfachen Stoffe sind, einen andern Weg ein, bei welchem nicht Mischung, sondern Scheidung der Urstoffe das Prius wurde und erst auf diese Scheidung das Zusammentreten der gleichartigen Stoffe zu größern oder kleinern Massen erfolgte [23]); er glaubte die wirkliche Welt mit ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit verschiedener Stoffe nur erklären zu können durch die Annahme, daß diese Mannigfaltigkeit eine ursprüngliche sei, daß die Bestandtheile der Welt schon von Anfang an Dasjenige gewesen seien, was sie jetzt sind; was seit der Entmischung der ursprünglichen Vermengung Gold ist, das muß schon im Zustande der Urmischung Gold gewesen seyn; die Entmischung der Urbestandtheile hat einzig die Folge, daß die gleichartigen Bestandtheile von der Vermengung mit ungleichartigen freier werden als vorher und sich mit einander verbinden, so daß die Welt nicht mehr ein Chaos ist, sondern aus diesem ein in verschiedene Reiche und Formen der Existenz (Aether, Luft, Wasser, Erde, organische Wesen) gegliedertes, wohlgeordnetes Universum sich entfaltet.

23) Plut. Pericl. 4: (Anaxagoras) διακοσμήσεως ἀρχὴν ἐπέστησε νοῦν — ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας. Simplic. in Phys. fol. 67 (Fr. 18 Schaub., 7 Schorn): ὅσον ἐκίνησεν ὁ νόος, πᾶν τῦτο διεκρίθη.

Während also dem Empedokles die Entstehung der concreten Dinge das letzte Ergebniß des Mischungsprocesses ist, hält Anaxagoras das Concrete für das Ursprüngliche, und was dem Empedokles das Ursprüngliche, Einfache und Gleichtheilige ist, die vier Elemente, erscheint Anaxagoras als ein Zusammengesetztes, als unausgeschiedenes Aggregat (*μῖγμα*) schon organisirter Stoffe [24]). Die Urbestandtheile der Dinge, die im Urzustand ordnungslos beisammen sind, nannte Anaxagoras „Ursamen" (*σπέρματα πάντων χρημάτων*). Der Ausdruck *ὁμοιομέρειαι* oder *ὁμοιομερῆ*, womit spätere Schriftsteller diese Stofftheilchen des Anaxagoras bezeichnen (D. L. II, 8), rührt von Aristoteles her; Anaxagoras hat ihn nicht gebraucht [25]). Jene Urwesen oder Urstoffe oder *σπέρματα* sind nach Anaxagoras unendlich klein, und daher nicht sinnlich wahrnehmbar. Sie haben in dieser Beziehung Aehnlichkeit mit den Atomen Demokrits, unterscheiden sich aber von diesen dadurch, daß sie nicht einfach, sondern concret, nicht gleichartig, sondern von unendlich verschiedener Qualität sind; kein Same, sagt Anaxagoras, gleicht dem andern.

Auch in den durch die Entmischung der ursprünglichen Vermengung entstandenen Einzeldingen dauert diese Verbindung des Gleichartigen und Ungleichartigen fort. Sie sind allerdings dadurch entstanden, daß Gleiches mit Gleichem zusammentrat, z. B. Goldtheilchen mit Goldtheilchen; aber das Ungleichartige, mit dem es ursprünglich zusammen war, wurde hiebei nicht vollständig ausgestoßen; vielmehr, sagt Anaxagoras, „ist in Allem ein Theil von Allem", „Alles hat einen Theil von Allem in sich", „die Welt ist Eine und es ist in ihr nichts geschieden oder mit dem Beil abge-

---

24) Arist. de coel. III, 3: *Ἀναξαγόρας δ' Ἐμπεδοκλεῖ ἐναντίως λέγει περὶ τῶν ςοιχείων. ὁ μὲν γὰρ πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύςοιχα τούτοις ςοιχεῖά φησιν εἶναι τῶν σωμάτων καὶ συγκεῖσθαι πάντ' ἐκ τούτων, Ἀναξαγόρας δὲ τἀναντίον· τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ* (erklärt er für) *ςοιχεῖα, λέγω δ' οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον. ἀέρα δὲ καὶ πῦρ μῖγμα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων· εἶναι γὰρ ἑκάτερον αὐτῶν ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένων.* de gen. et corr. I, 1: *ἐναντίως φαίνονται λέγοντες οἱ περὶ Ἀναξαγόραν τοῖς περὶ Ἐμπεδοκλέα· ὁ μὲν γάρ φησι πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν ςοιχεῖα τέσσαρα εἶναι καὶ ἁπλᾶ μᾶλλον, ἢ σάρκα καὶ ὀςοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὁμοιομερῶν, οἱ δὲ ταῦτα μὲν ἁπλᾶ καὶ ςοιχεῖα, γῆν δὲ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα σύνθετα.* Alex. Schol. in Arist. Met. (kleine Scholienausgabe von Brandis p. 18): (Anaxagoras) *τὸ ὕδωρ καὶ τὸ πῦρ καὶ τὴν γῆν οὐκ ἔλεγε ςοιχεῖα, ἀλλὰ συγκρίματα.*

25) Breier a. a. O. S. 1—54. Zeller I, S. 671 ff.

hauen, weder das Warme vom Kalten noch das Kalte vom Warmen" (Fr. 7. 12. 11 Schaub.); Anaxagoras berief sich für diesen Satz namentlich auf die Erfahrung, daß in der Natur „aus Allem Alles wird", Alles in Alles, selbst ins Verschiedenste und Entgegengesetzteste sich verwandeln kann (Arist. Phys. III, 4), was nicht möglich seyn würde, wenn nicht in Allem Alles, auch sein Gegentheil, latent mitenthalten wäre. Daher auch das bekannte Paradoxon des Anaxagoras, der Schnee sei schwarz, weil er aus Wasser bestehe, das Wasser aber dunkler Art sei (Cic. Lucull. 31, 100). Alles Einzelne in der Natur ist hiernach einerseits unendlich concret, andrerseits aufs engste unter sich verwandt, nur durch fließende continuirliche Unterschiede getrennt; die Lehre des Anaxagoras erinnert damit an die Leibnitz'schen Monaden, von denen gleichfalls jede das ganze Universum in sich abspiegelt und doch keine der andern vollkommen gleich ist. — Ein weiterer Hauptunterschied von Empedokles ist die Lehre, daß Erkenntniß und Bewegung nicht Thätigkeiten der Materie, sondern einer eigenen geistigen Substanz, des den Einzelwesen immanenten *νοῦς*, sind; auch hier geht die Philosophie des Anaxagoras auf scharfe Auseinanderhaltung des qualitativ Verschiedenen aus, eine Richtung, welche Empedokles auch eingeschlagen, aber nicht folgerichtig überall durchgeführt hat.

Uebereinstimmend mit dieser Betonung der Selbstständigkeit des geistigen Elements im Universum ist auch das Wenige, was über die praktische Lebensweisheit des Anaxagoras berichtet wird. Er soll das äußere Glück für etwas Indifferentes erklärt haben, womit seine schon erwähnte Aeußerung übereinstimmt, daß die Betrachtung des Himmels und der Ordnung des Weltalls dem Leben den höchsten Werth verleihe; in wissenschaftlicher Weise hat jedoch auch er die praktische Seite der Philosophie noch nicht angebaut.

5. Uebergang auf die Atomistik.

Anaxagoras begieng den Widerspruch, zur Erklärung des Werdens ein geistiges Prinzip aufzustellen, dieses Prinzip aber doch nur als mechanische Ursache wirken zu lassen. Ueberdieß spielt bei ihm der *νῦς* diese Rolle eines bewegenden Prinzips nur im Beginn der Weltbildung; er gibt nur den ersten Anstoß, wirkt nur als erster Beweger, als *ἀρχὴ κινήσεως*; im weitern Verlaufe der Weltbildung

tritt er gänzlich zurück, und die Natur gestaltet sich selbst nach blos physikalischen Gesetzen. Es war daher vom Standpunkt der mechanischen Naturerklärung aus nur consequent, wenn eine andere, die atomistische Philosophie von keinem ideellen Bewegungsprinzip dieser Art, das doch nur wieder mechanisch wirkt, etwas wissen wollte und vielmehr den Versuch machte, die mechanische Naturansicht auf ihrem eigenen Boden ohne Zuhülfenahme eines übernatürlichen oder geistigen Prinzips rein durchzuführen, das Werden und die Bewegung aus der Natur der Materie selbst abzuleiten, die Natur aus sich selbst zu erklären. Die Atomistik ist die Vollendung des vorsokratischen Naturrealismus.

§ 12. Die Atomistik.

1. Die Stifter der Atomenlehre.

Die Stifter der Atomistik sind Leucippus und Demokritus. Beide Männer werden von den Alten, namentlich von Aristoteles, gewöhnlich zusammengenannt, der Eine als der Urheber, der Andere als der wissenschaftliche Ausbildner der atomistischen Lehre. Weiter, als dieses Wenige, ist von Leucipp nicht bekannt; auf seiner Person und seiner Lehre ruht tiefes Dunkel. Schriften von ihm werden zwar angeführt, aber ihre Aechtheit wurde schon im Alterthum bezweifelt [1]). Es ist kein Bruchstück derselben auf uns gekommen. Da wir ihm somit nichts Eigenthümliches zuschreiben können, so fällt für uns seine Lehre mit derjenigen des Demokrit zusammen.

Demokrit, von Aristoteles (Met. I, 4, 12) als ἑταῖρος des Leucipp bezeichnet, ist in der thracischen Stadt Abdera, einer jonischen Colonie, geboren; er war, wie er selbst von sich sagt, (D. L. IX, 41) vierzig Jahre jünger als Anaxagoras. Sein Vater soll so reich gewesen seyn, daß er den Xerxes auf seiner Rückkehr nach Asien in Abdera bewirthen konnte (D. L. IX, 34). Demokrit aber verwandte sein väterliches Erbtheil auf Reisen [2]), deren er sich selbst

1) Arist. de Xenoph. Gorg. Meliss. 6: καθάπερ ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις γέγραπται. D. L. IX, 46: Μέγας Διάκοσμος, ὅν οἱ περὶ Θεόφραστον Λευκίππου φασὶν εἶναι. Dagegen wird der Μέγας Διάκοσμος gewöhnlich, z. B. Diog. Laërt. IX, 39 und 46, bei Suid. v. Δημόκριτος, dem Demokrit zugeschrieben.

2) D. L. IX, 35, 39. Diodor von Sicilien erwähnt eines fünfjährigen

in einem auf uns gekommenen Bruchstücke rühmt, worin er sagt: „Von allen Menschen meiner Zeit habe ich das meiste Land durchirrt, die meisten Luftstriche und Länder gesehen, und die meisten unterrichteten Männer gehört, und in der Geometrie nebst Beweis hat mich Niemand übertroffen, selbst nicht die Weisen der Aegyptier, bei denen ich fünf Jahre in der Fremde gewesen bin". (Clem. Alex. Strom. I, 15, 69; Mullach. Democr. p. 19). Durch diese Reisen und durch ununterbrochenes, unermüdliches Studium erwarb sich Demokrit eine so große Masse von Kenntnissen, wie sie kein anderer der früheren Philosophen und unter den späteren nur Aristoteles besessen hat. Man sieht dieß vorzüglich aus dem Verzeichniß [3]) seiner äußerst zahlreichen Schriften, in welchem nicht nur viele ethische und physische Schriften allgemeinen Inhalts aufgeführt werden, sondern auch Schriften über einzelne Probleme der Naturkunde, über Mathematik, Astronomie, Geographie, über Musik und Poesie, über Arzneikunst, Grammatik, Malerei und sogar über Kriegswissenschaft. Man darf annehmen, daß diese Schriften den ganzen Umfang des damaligen Wissens umfaßt haben. Leider sind von ihnen sehr wenige Bruchstücke auf uns gekommen, die Mullach (Berl. 1843) gesammelt hat. Auch die Darstellung Demokrits wird von den Alten in Beziehung auf Rhythmus und Glanz der Rede gelobt, Cic. Orat. 20. de orat. I, 11. Es fällt unter diesen Umständen auf, und ist auch schon den Alten aufgefallen [4]), daß Plato, der fast alle früheren Philosophen irgend einmal erwähnt, den Namen des Demokrit nie nennt. Diese offenbar geflissentliche Nichtbeachtung hat wohl darin ihren Grund, daß Plato seinen philosophischen Standpunkt von demjenigen des Demokrit durch eine allzutiefe Kluft getrennt sah [5]). Höchstens könnte eine indirekte Beziehung auf Demokrit in denjenigen Stellen des Theätet und Sophistes gefunden werden,

---

Aufenthalts des Demokrit in Aegypten 1, 98. Aelian Var. Hist. IV, 20: *ἧκεν καὶ πρὸς τοὺς Χαλδαίους καὶ εἰς Βαβυλῶνα καὶ πρὸς τοὺς Μάγους καὶ πρὸς τοὺς σοφιστὰς τῶν Ἰνδῶν.* Auch Strabo bezeugt, er habe einen großen Theil Asiens durchstreift, Strab. XV, 1, 38. p. 703: *πολλὴν τῆς Ἀσίας πεπλανημένον.*

3) Diog. L. IX, 46—49.

4) D. L. IX, 40.

5) Vgl. D. L. a. a. O., wo sogar die Sage, Plato habe Demokrit's Schriften, so viele er ihrer zusammenbringen konnte, verbrennen gewollt, sei jedoch von zwei ihm befreundeten Pythagoreern davon abgemahnt worden, weil die Bücher Demokrit's bereits eine zu große Verbreitung gefunden.

in welchen Plato einen alles Unsichtbare läugnenden Materialismus bestreitet [6]). Aus dem gleichen Grunde, um des materialistischen Charakters seiner Lehre willen hat Demokrit auch von neueren Geschichtschreibern harte Beurtheilungen erfahren müssen, besonders von Ritter, der ihn in Eine Klasse mit den Sophisten stellt, ihm Ruhmredigkeit und Anmaßung, unphilosophische Vielwisserei, grundsätzliche Zerstörung aller wahren Wissenschaft, Mangel an philosophischem Zusammenhang und Niedrigkeit der sittlichen Gesinnung vorwirft: leidenschaftlich übertriebene Anklagen, die Zeller I, 647 ff. auf ihr richtiges Maaß zurückgeführt hat. Wissenschaftlicher Ernst leuchtet aus Allem hervor, was uns von Demokrit berichtet oder mit seinen eigenen Worten überliefert wird. Seine Philosophie hat alle Mängel, aber auch alle Vorzüge eines consequenten Materialismus.

2. Demokrits Lehre von den Atomen.

Die Atomenlehre Demokrits beruht auf denselben Voraussetzungen, von denen seine beiden Vorgänger, Empedokles und Anaxagoras, ausgegangen sind. Auch er läugnet, als undenkbar, ein wirkliches Werden [7]), ein Werden aus nichts. Auch er behauptet [8]), von den ursprünglichen Stoffen könne keiner in den andern übergehen, keiner zu Grunde gehen; alles Werden sei nur veränderte Zusammensetzung letzter unveränderlicher Grundstoffe [9]). Ferner stimmt er mit Anaxagoras darin überein, daß er eine unendliche

6) Soph. p. 246, a: *οἱ μὲν εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου πάντα ἕλκουσι —, δυσχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα* (was angetastet oder berührt werden kann), *ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι, τῶν δὲ ἄλλων, εἴ τίς φησι μὴ σῶμα ἔχον εἶναι, καταφρονοῦντες τὸ παράπαν.* Theaet. 155, e: (es gibt Philosophen) *οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι, ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἀπρὶξ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι, πᾶν δὲ τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει.*

7) D. L. IX, 44. Arist. de coel. III, 7: *οἱ περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Δημόκριτον λανθάνουσιν αὐτοὶ αὑτοὺς οὐ γένεσιν ἐξ ἀλλήλων ποιοῦντες, ἀλλὰ φαινομένην γένεσιν.*

8) Arist. Phys. III, 4: *Δημόκριτος οὐδὲν ἕτερον ἐξ ἑτέρου γίγνεσθαι τῶν πρώτων φησίν.*

9) Arist. de gen. et corr. I, 2: *Δημόκριτος καὶ Λεύκιππος, ποιήσαντες τα σχήματα* (s. u.), *τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν γένεσιν ἐκ τούτων ποιοῦσι, διακρίσει μὲν καὶ συγκρίσει γένεσιν καὶ φθοράν, τάξει δὲ καὶ θέσει ἀλλοίωσιν.* I, 8: *συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖ* (die Atome), *διαλυόμενα δὲ φθοράν.* de coel. III, 4: *τῇ τῶν πρώτων μεγεθῶν* (*τῶν ἀτόμων*) *συμπλοκῇ καὶ περιπλέξει πάντα γεννᾶσθαι.*

Anzahl solcher unveränderlicher Urstoffe annimmt. Diese Urstoffe sind nach ihm — daher nennt er sie *ἄτομα* [10]) — untheilbar, obwohl ausgedehnt und raumerfüllend, aber wegen ihrer Kleinheit nicht sinnlich wahrnehmbar (*ἀόρατα*) [11]). Ist Demokrit bis hieher Hand in Hand mit Anaxagoras gegangen, so weicht er darin von ihm ab, daß er seinen Atomen alle qualitative Bestimmtheit abspricht. Es ist dieß das unterscheidende Hauptkennzeichen der Atomistik. Die Atome des Demokrit unterscheiden sich von einander nicht durch ihre Qualität, sondern einzig durch ihre Größe und Gestalt, sowie durch die mit der Größenverschiedenheit gegebene verschiedene Schwere [12]). Ihrer materiellen Beschaffenheit nach sind sie sich alle gleich; sie bestehen aus einem und demselben Stoff. Ebenso hat weiterhin die Verschiedenheit der Dinge von einander, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt ihren Grund einzig in der verschiedenen Figur, Ordnung und Stellung der zu Gruppen verbundenen Atome, welche die Dinge bilden, nicht aber in irgendwelcher qualitativen Differenz [13]). So hat Demokrit alle Unterschiede der Qualität auf den Unterschied der Quantität zurückgeführt; die quantitative Bestimmtheit ist ihm das Ursprüngliche, die Qualitäten das Abgeleitete.

3. Der Grund der Bewegung.

Das Werden und Vergehen besteht nach Demokrit darin, daß die Atome sich bald mit einander verbinden, bald von einander

---

10) Cic. de fin. I, 6: Democritus atomos quas appellat, id est corpora individua. Simplic. in Phys. Fol. 8: *τὰ ἐλάχιςα πρῶτα σώματα ἄτομα καλοῦντες.* Arist. Met. VII, 13, 17: (Demokrit) *τὰ μεγέθη τὰ ἄτομα οὐσίας ποιεῖ.* Plut. adv. Colot. p. 1110: *οὐσίας ἀτόμυς.* Auch sonst kommt *αἱ ἄτομοι* vor, z. B. D. L. IX, 44: *τὰς ἀτόμους ἀπείρους εἶναι κατὰ πλῆθος.*

11) Plut. adv. Colot. p. 1110: *τί γὰρ λέγει Δημόκριτος; οὐσίας ἀπείρους τὸ πλῆθος, ἀτόμους τε καὶ διαφόρους, ἔτι δὲ ἀποίους καὶ ἀπαθεῖς.* Arist. de gen. et corr. I, 8: *ἄπειρα τὸ πλῆθος καὶ ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων.* de coel. III, 4: *τὰ πρῶτα μεγέθη πλήθει μὲν ἄπειρα, μεγέθει δὲ ἀδιαίρετα.*

12) Simpl. in Phys. fol. 106: *τὴν διαφορὰν αὐτῶν* (der Atome) *κατὰ μέγεθος καὶ σχῆμα τιθείς.* Arist. de gen. et corr. I, 2: *τὰ σχήματα ἄπειρα ἐποίησαν.* Zeller I, S. 591 ff.

13) Arist. Met. 1, 4, 14 ff.: *τὰς διαφορὰς λέγουσιν εἶναι τρεῖς, σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν· διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὂν ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον· τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐςιν, ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις, ἡ δὲ τροπὴ θέσις· διαφέρει γὰρ τὸ μὲν Α τοῦ Ν σχήματι, τὸ δὲ ΑΝ τοῦ ΝΑ τάξει, τὸ δὲ Ζ τοῦ Ν θέσει.*

trennen [14]). Nun fragt sich, worein der Grund dieser Bewegung und wechselnden Gruppirung der Atome zu setzen ist. Demokrit sucht ihn, statt wie Anaxagoras in einem immateriellen Prinzip, in den Atomen selbst zu finden. Die unendlich vielen Atome befinden sich nämlich in dem unbegrenzt großen „leeren" Raum; dieser ist es, der die Bewegung der Atome ermöglicht. Die Realität des leeren Raums ist ein Hauptsatz des atomistischen Systems, den Demokrit im Gegensatz gegen die eleatische Lehre auch so ausdrückt: „Das Seyende sei um nichts mehr als das Nichtseyende" [15]), und „das Volle (*τὸ πλῆρες*, d. h. die Atome) um nichts mehr als das Leere (*τὸ κενόν*)." Um die positive Realität des Leeren zu veranschaulichen, bezeichnet es Demokrit bisweilen, im Gegensatz gegen die Erfülltheit der Atome, als das Dünne (*μανόν*) [16]). Die Schwere der Atome bewirkt, daß sie nicht ruhen, sondern im leeren Raum sich „abwärts" bewegen; die Verschiedenheit der Schwere der einzelnen Atome aber hat zur Folge, daß sie sich ungleichmäßig bewegen und daher einander stoßen und drängen; und so ist denn die ganze unermeßlich große Atomenmasse von Ewigkeit her in einer schwingenden, wirbelnden Bewegung (*δίνη*) begriffen [17]). Innerhalb dieser ewig fortgehenden Bewegung entstehen, indem Gleiches und Gleiches sich anzieht [18]), allerorten Gruppirungen oder Complexe [19]) von Atomen; das sind die Körper, die einzelnen Dinge, welche das Universum enthält, welche aber insgesammt nur vorübergehende Atomenzusammensetzungen sind (so auch die Seele, welche aus den

---

14) Arist. de gen. et corr. I, 8: *συνιςάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖ, διαλυόμενα δὲ φθοράν.*

15) *Μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι* — Plut. adv. Colot. p. 1109. Arist. Met. I, 4, 12.

16) Arist. Met. I, 4, 12.

17) D. L. IX, 44: *φέρεσθαι ἐν τῷ ὅλῳ δινουμένας τὰς ἀτόμους.* IX, 45: *τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων.* Sext. Emp. IX, 113: *ὡς ἔλεγον οἱ περὶ Δημόκριτον, κατ' ἀνάγκην καὶ ὑπὸ δίνης κινεῖται ὁ κόσμος.* Stob. Eclog. I, p. 348: *κινεῖσθαι τὰ πρῶτα σώματα κατ' ἀλληλοτυπίαν ἐν τῷ ἀπείρῳ.*

18) Die Bildung der Atomencomplexe erklärt Demokrit aus der Voraussetzung, daß Gleiches mit Gleichem sich zusammen finde. Zur Bestätigung dieser Annahme führt er an (Sext. Emp. adv. Math. VII, 117), daß auch gleichartige Thiere sich zu einander halten, ebenso beim Worfeln des Getraides gleichgroße Körner sich zusammenfinden.

19) Arist. de coel. III, 4: *τῇ τύπων* (= *τῶν πρώτων μεγεθῶν* oder *ἀτόμων*) *συμπλοκῇ καὶ περιπλέξει πάντα γεννᾶσθαι.*

feinsten und beweglichsten Atomen, den Feueratomen, besteht). Freilich war mit diesen Sätzen die so unendlich mannigfaltige Bewegung und Gestaltung der Dinge keineswegs wahrhaft und vollständig abgeleitet und erklärt [20]. Auch bleibt, wenn der Gegenstoß (*ἀλληλοτυπία, ἀντιτυπία*) und die hiedurch herbeigeführte Wirbelbewegung (*δίνη*) der Atome der einzige Grund der *κίνησις* ist, die vernünftige und zweckmäßige Einrichtung der Natur unbegriffen. Demokrit will nun aber von einer teleologischen Naturbetrachtung nichts wissen [21]; nur die Erforschung der bewegenden Ursachen ist ihm Aufgabe des Erkennens; an die Stelle einer weltordnenden Intelligenz tritt bei ihm die nothwendige Abfolge von Ursache und Wirkung. Dieses Gesetz alles Werdens nennt er Schicksal oder Nothwendigkeit (*εἱμαρμένη, ἀνάγκη*) [22]; im Gegensatz gegen die teleologische Weltansicht bezeichnet er diese Nothwendigkeit sogar als Zufall, *τύχη* [23]. Den Götterglauben des Volks, der in diesem System natürlich keinen Raum finden konnte, erklärt Demokrit für eine psychologische Täuschung und eine Wirkung der Furcht [24]. Die Bestreitung der Volksgötter, die sich hieran knüpfte, und ein immer offener erklärter Skepticismus und Naturalismus war auch später die hervorstechende Eigenthümlichkeit der atomistischen Schule, durch welche sie sowohl die skeptische Lehre Pyrrhon's als die Philosophie Epikurs vorbereitet hat. Bezeichnend ist für die Atomistik auch ihre Lehre von „unzählig vielen Welten", welche im unendlichen Raume aus den

20) Arist. Met. I, 4, 16: *περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρχει τοῖς οὖσι, καὶ οὗτοι παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥαθύμως ἀφεῖσαν.* Simplic. in Phys. 74: *οἱ περὶ Δημόκριτον ἀπὸ ταὐτομάτου φασὶ τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν τὴν διακρίνασαν καὶ καταστήσασαν εἰς τήνδε τὴν τάξιν τὸ πᾶν.*

21) Arist. de gen. anim. V, 8: *Δημόκριτος, τὸ οὗ ἕνεκα ἀφεὶς λέγειν, πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην.*

22) D. L. IX, 45: Plut. Plac. I, 26: *Δημόκριτος τὴν ἀντιτυπίαν καὶ τὴν φορὰν καὶ πληγὴν τὴν ἀνάγκην λέγει.* Sext. Emp. adv. Math. IX, 113: *ὡς ἔλεγον οἱ περὶ Δημόκριτον, κατ' ἀνάγκην καὶ ὑπὸ δίνης κινεῖται ὁ κόσμος.* Stob. Ecl. I, p. 160: *Λεύκιππος πάντα κατ' ἀνάγκην, τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν εἱμαρμένην.* Derselbe ebendas. p. 442: (Leucipp, Demokrit und Epikur behaupten), *φύσει ἀλόγῳ* (d. h. nach bloser Naturcausalität) *συνεστάναι τὸν κόσμον.*

23) Simpl. in Phys. f. 74.

24) Sext. Emp. adv. Math. IX, 24: *ὁρῶντες γάρ, φησὶν ὁ Δημόκριτος, τὰ ἐν τοῖς μετεώροις παθήματα οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων, καθάπερ βροντὰς καὶ ἀστραπάς, κεραυνούς τε καὶ ἄστρων συνόδους, ἡλίου τε καὶ σελήνης ἐκλείψεις, ἐδειματοῦντο, θεοὺς οἰόμενοι τούτων αἰτίους εἶναι.*

unzähligen Atomen fortwährend ganz unabhängig von einander auf längere oder kürzere Dauer sich bilden [25]). Die Naturanschauung hat Demokrit erweitert und von beschränkten Vorstellungen befreit; aber die Einheit, das geistige Band des Universums ist ihm verloren gegangen. Anders werden wir dieß finden in derjenigen Philosophie, zu welcher wir nun übergehen, in der pythagoreischen.

§ 13. Der Pythagoreismus.

1. Pythagoras.

In Pythagoras hat die Sage frühzeitig das Bild eines heiligen, wunderthätigen, in einem vertrauteren Verhältniß zu den Göttern stehenden Mannes ausgemalt; sie hat sein Leben mit Fabeln und Erdichtungen aller Art geschmückt. Zwei Neuplatoniker, Porphyr († um 305 n. Chr.) und Jamblich (um 300), haben diese sagenhaften Ueberlieferungen gesammelt und verarbeitet: beide Biographien sind auf uns gekommen [1]): sie lassen nicht zweifeln, daß wir in ihnen einen historischen Roman vor uns haben. Das Fabelhafte und Wunderbare überwiegt in Pythagoras' Leben so sehr, daß man daraus sogar Verdacht gegen seine historische Persönlichkeit schöpfen könnte; doch ist diese dadurch sicher gestellt, daß schon Xenophanes [2]) und Heraklit [3]), später Herodot [4]) seiner Erwähnung thun, und die Römer ihm zur Zeit der Samniterkriege (um 320 v. Chr.) ein Standbild gesetzt haben [5]). Was von ihm glaubhaft überliefert wird, beschränkt sich darauf, daß er, auf der Insel Samos geboren, sich nachmals, zur Zeit des Tyrannen Polykrates (vgl. Porphyr. 9), in die unteritalische Pflanzstadt Kroton übergesiedelt, und dort zum Behufe sittlich socialer Reformen in dieser, sowie später in andern griechischen Colonien Unteritaliens einen Verein Gleichgesinnter, den

25) Diog. IX, 44: *ἀπείρους εἶναι κόσμους καὶ γενητοὺς καὶ φθαρτούς.*

1) Jambl. de vit. Pyth. Accedit Porph. de vit. Pyth. ed. Kiessling 1815. ed. Westermann in Cobets Ausg. des Diog. Laërt.

2) Diog. L. VIII, 36.

3) Diog. L. VIII, 6. IX, 1.

4) Hdt. IV, 95: *Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ.*

5) Plin. H. N. XXXIV, 12, 26: invenio, et Pythagorae et Alcibiadi in cornibus comitii positas esse statuas, cum bello Samniti Apollo Pythius jussisset fortissimo Graiae gentis et alteri sapientissimo simulacra celebri loco dicari: ea stetere, donec Sulla dictator ibi curiam faceret.

„pythagoreischen Bund“, gestiftet hat. Seine Blüthe fällt zwischen die 60. und 70. Olympiade, 540—500 v. Chr. Im Uebrigen ruht auf seinem Leben tiefes Dunkel: denn was von den weiten Reisen erzählt wird, die er in der Absicht unternommen haben soll, die unter die verschiedenen Völker der Erde vertheilte Wissenschaft in sich zu vereinigen [6]), ist großentheils zweifelhaft und unverbürgt; weniger das, was von seinen Entdeckungen in der Mathematik, Akustik und Astronomie überliefert wird, da er, wie der Vorwurf der Vielwisserei (*πολυμαθίη*) beweist, den Heraklit ihm macht, jedenfalls ungewöhnliche Kenntnisse besessen haben muß. Was endlich von seiner Wirksamkeit in Kroton, von dem Eindruck, den er dort durch sein erstes Auftreten, seine Beredsamkeit und Gestalt hervorgebracht, von der göttergleichen Verehrung, die er daselbst gefunden, von der plötzlichen Sittenveränderung, die er in der üppigen Stadt herbeigeführt haben soll [7]), erzählt wird, ist idealisirt durch rhetorische Ausmalung. Noch tieferes Dunkel liegt auf seiner Lehre. Daß er keine Schrift hinterlassen hat, wird ausdrücklich bezeugt [8]) und muß auch aus dem Stillschweigen des Aristoteles und der Aristoteliker geschlossen werden. Ja, es wird ihm nicht einmal ein bestimmter Lehrsatz philosophischen Inhalts zugeschrieben; Aristoteles redet, wo er pythagoreische Lehren bespricht, nie von Pythagoras selbst [9]), sondern immer nur von den Pythagoreern; blos an Einer Stelle [10]) erwähnt er den Pythagoras so, als ob er in ihm den Stifter der nach ihm benannten Philosophie voraussetzte. Plato führt ihn Rep. 600, b unter den Männern auf, die, wie er sich ausdrückt, eine eigenthümliche Lebensweise (*ὁδὸν* oder *τρόπον τοῦ βίου*)

---

6) Nur die Reise des Pythagoras nach Aegypten ist nicht unwahrscheinlich, da Griechenland und besonders Samos zu seiner Zeit in Verkehr mit Aegypten standen; auch ist dieselbe verhältnißmäßig gut bezeugt (Antiph. ap. Porph. v. Pyth. 7. Isocr. Busir. c. 11. Cic. de Fin. V, 29. Cf. Hdt. II, 81. 123).

7) Porph. c. 18. Jambl. 37 ff. Justin. XX, 4.

8) Porph. c. 57. Plut. de Alex. fort. I, 4.

9) Mit Ausnahme von Magn. Mor. I, 1: aber diese Schrift ist nicht von Aristoteles verfaßt.

10) Met. I, 5, 10 f.: *ὅνπερ τρόπον ἔοικε καὶ Ἀλκμαίων ὁ Κροτωνιάτης ὑπολαβεῖν, καὶ ἤτοι οὗτος παρ' ἐκείνων* [einer vorher besprochenen Partei der pythagoreischen Schule] *ἢ ἐκεῖνοι παρὰ τούτου παρέλαβον τὸν λόγον τοῦτον· καὶ γὰρ ἐγένετο τὴν ἡλικίαν Ἀλκμαίων ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρα, ἀπεφήνατο δὲ παραπλησίως τούτοις.*

gestiftet haben. Man kann daher mit Wahrscheinlichkeit blos so viel sagen, daß er der Stifter einer sittlich religiösen Genossenschaft gewesen ist, innerhalb deren sich die sogenannte pythagoreische Philosophie, d. h. die Zahlenlehre sammt den damit verbundenen kosmologischen Spekulationen, entwickelt hat.

2. Der pythagoreische Bund.

Man muß überhaupt den Gesichtspunkt festhalten, daß der Pythagoreismus nicht eine philosophische Schule im engern Sinne des Worts, sondern eine Lebensgemeinschaft Gleichgesinnter gewesen ist. Das Band, das ihn zusammenhielt, war nicht eine philosophische Doktrin, sondern ein praktisches Interesse, die gemeinsame Verfolgung ethischer und politischer Zwecke.

a) Der ursprüngliche Zweck des pythagoreischen Bundes war die sittliche Erziehung, die geistige und moralische Förderung seiner Genossen. Auf strenge Zucht des Lebens und der Gesinnung zweckten alle Einrichtungen des pythagoreischen Bundesordens ab. Die Tagesordnung war streng geregelt; Frühstück, Mahlzeit, Bad, Spazierengehen, Gymnastik, Musik — alles hatte seine bestimmte Tageszeit; sogar besondere Speiseverordnungen soll Pythagoras hinterlassen haben, wenn gleich die Nachrichten hierüber, namentlich über das pythagoreische Verbot des Fleisch-, Fisch- und Bohnenessens, schwankend und widersprechend sind [11]. Die Mitglieder des Bundes ver-

---

11) Einige Schriftsteller berichten, die Pythagoreer hätten sich aller Fleischspeisen enthalten, D. L. VIII, 37, 44. Aristoxenus dagegen sagt, Pythagoras habe sämmtliche Fleischspeisen erlaubt (*πάντα τἆλλα συγχωρεῖν ἐσθίειν ἔμψυχα*), mit Ausnahme des ackernden Stiers und des Widders, D. L. VIII, 20. Athen. X, p. 418. Aristoteles: gewisser Theile der Thiere, D. L. VIII, 19. Gell. IV, 11, § 1: opinio vetus falsa occupavit et convaluit, Pythagoram philosophum non esitavisse ex animalibus, item abstinuisse fabulo, quem *κύαμον* Graeci appellant. § 11: Aristoteles scripsit de Pythagoricis, quod non abstinuerunt edundis animalibus, nisi pauca carne quadam, nämlich der Gebärmutter, des Herzens u. s. w. (s. jedoch Göttling, Ges. Abhandl. S. 313). Den Genuß der Bohnen soll Pythagoras nach den Einen empfohlen, nach Andern verboten haben, Gell. IV, 11, 4. D. L. VIII, 24. 34. Krische de societ. Pyth. scopo politico p. 33 bestreitet entschieden das angebliche pythagoreische Fleischverbot als eine Erdichtung; ebenso p. 35 das Bohnenverbot. Das Letztere erklärt er für ein Mißverständniß der pyth. Vorschrift *κυάμων ἀπέχεσθαι* = der demokratischen Abstimmung, d. h. Verfassung.

band die engste Genossenschaft, die durch die gemeinschaftlichen Uebungen des Leibes und Geistes, besonders aber durch die gemeinschaftlichen Mahlzeiten (συσσίτια) vermittelt war. Sogar Gütergemeinschaft soll unter ihnen geherrscht haben [12]); doch ist diese Nachricht wahrscheinlich [13]) nur eine übertreibende Folgerung aus dem pythagoreischen Grundsatz, den Freunden sei Alles gemein [14]). Auch das klingt sagenhaft, was von der Aufnahme in den Bund erzählt wird: nämlich, die Aufzunehmenden seien strengen Prüfungen, zuerst einer physiognomischen [15]), dann einer moralischen Prüfung durch zweijähriges oder gar fünfjähriges [16]) Schweigen unterworfen worden. Daß es im pythagoreischen Bunde, je nach dem Grade der Weihen, mehrere Ordensklassen gegeben hat, die gewöhnlich unter dem Namen der Exoteriker und Esoteriker unterschieden werden [17]), ist nicht unwahrscheinlich und dem Charakter solcher geheimen Verbindungen ganz angemessen. Nur darf man darum nicht glauben, die Pythagoreer hätten eine, ausschließlich unter den Esoterikern fortgepflanzte Geheimwissenschaft gehabt. Ihre Geheimlehre bestand theils in ihren Orgien oder ihrem geheimen Gottesdienste, theils in symbolischen Sprüchen und religiös-ascetischen Glaubenssätzen und Vorschriften [18]). Nur auf stereotype traditionelle Satzungen oder Sprüche dieser Art, nicht auf wissenschaftliche Lehren und Untersuchungen kann sich auch das berühmte „αὐτὸς ἔφα" bezogen haben. Die wohlbezeugte Thatsache, daß selbst Frauen an den Geheimnissen der Schule Theil genommen haben [19]), läßt gleichfalls folgern, daß diese Geheimnisse nicht in philosophischen, sondern in religiösen Lehren, Gebräuchen und Weihungen bestanden.

---

12) Porph. v. P. 20. D. L. VIII, 10. Gell. I, 9.

13) Vgl. Krische, der sie p. 27 ff. widerlegt.

14) D. L. VIII, 10: κοινὰ τὰ φίλων. VIII, 23: ἴδιον μηδὲν ἡγεῖσθαι.

15) Gell. I, 9, 2: Pythagoras a principio adolescentes, qui sese ad discendum obtulerant, ἐφυσιογνωμόνει. Id verbum significat, mores naturasque hominum conjectatione quadam de oris et vultus ingenio deque totius corporis habitu sciscitari. Jambl. 71. Vgl. Apul. de Mag. p. 48 Bip.: non ex omni ligno, ut Pythagoras dicebat, debet Mercurius exsculpi.

16) Jambl. 94. Gell. I, 9, 3 f. Diog. Laërt. VIII, 10.

17) Orig. Philos. I, 2.

18) Eine dieser Vorschriften war z. B.: keinen Todten in wollenen Kleidern zu bestatten, Hdt. II, 81. Sie erinnert an Aegypten (ebd.), woher nach II, 123 auch die Lehre der Pythagoreer von der Seelenwanderung entlehnt war.

19) D. L. VIII, 41. Jambl. 267.

b) Neben seiner ethisch-socialen Tendenz hatte der pythagoreische Bund aber auch einen politischen Zweck. Schon von Pythagoras wird erzählt, er habe sich durch politische Wirksamkeit hervorgethan, habe in Kroton an der Spitze eines Vereins von 300 Männern den Staat gelenkt [20]), habe endlich den Krotoniaten, sowie andern Städten Unteritaliens Gesetze gegeben D. L. VIII, 3. Diesen Nachrichten widerspricht jedoch das Zeugniß Plato's, des ältesten und unterrichtetsten Gewährsmanns, der den Pythagoras als Stifter einer eigenthümlichen Weise des Privatlebens bezeichnet, und ihn als solchen von den Staatsmännern und Gesetzgebern, z. B. von Solon und Charondas, unterscheidet (Rep. X, 600). Das dagegen ist historisch verbürgt, daß der pythagoreische Bund im Laufe der Zeit eine ausgebreitete politische Wirksamkeit und großen Einfluß auf die unteritalischen Staaten ausgeübt hat. Die meisten Staatsmänner der griechischen Colonien Unteritaliens sind aus ihm hervorgegangen (Polyb. II, 39). Die politische Tendenz des Bundes war entschieden aristokratisch; sein Ideal die Herrschaft der Besten. Wo er Boden gewann, ging sein Bestreben darauf, die dorisch-aristokratischen Verfassungsformen gegen demokratische Neuerungen aufrecht zu erhalten, oder, wo demokratische Verfassungen bestanden, sie in aristokratische umzubilden.

3. Genesis des Pythagoreismus.

Aus der weiten Verbreitung, die der Pythagoreismus in Unteritalien gewann, und aus dem großen Einfluß, den er auf die öffentlichen Verhältnisse ausübte, folgt von selbst, daß er einen andern Ursprung gehabt und auf einer andern Basis beruht hat, als eine gewöhnliche Philosophenschule. Diese seine Basis war der dorische Stammscharakter, als dessen Erzeugniß und geistige Blüthe er angesehen werden muß. Mit Recht hat man die pythagoreische Philosophie in neuerer Zeit als die dorische Philosophie zu betrachten angefangen [21]). Als Ausfluß des dorischen Geistes erscheint der Pythagoreismus zuerst vermöge seiner vorherrschenden Richtung auf das Ethische: denn gerade diese Richtung auf die sittliche Erziehung und Ausbildung

20) D. L. VIII, 3. Just. XX, 4. Jambl. 254. 260.

21) O. Müller, Dorier I, 368 ff. Böckh, Philol. S. 39: „Der Pythagoreismus ist die ächt-dorische Form der Philosophie."

des Subjekts, der Individualität war eine charakteristische Eigenthümlichkeit des dorischen Stamms. Daher erinnern die Institute der Pythagoreer, ihre Disciplin und Tagesordnung, z. B. ihre Syssitien [22]) (gemeinschaftlichen Mahlzeiten), so vielfach an die entsprechenden Einrichtungen der Spartaner, und auch die Sage deutet auf diesen Zusammenhang hin, indem sie berichtet, Pythagoras habe sich in Kreta und Sparta aufgehalten, um die dortigen Gesetze kennen zu lernen, Jambl. 25. Dorische Sinnesart beurkundet der Pythagoreismus ferner in seiner politischen Richtung, seiner entschiedenen Vorliebe für die aristokratische Verfassungsform, die sein politisches Ideal war, und die er überall aufrecht zu erhalten oder herzustellen suchte. Vorzüglich aber zeugt für den dorischen Ursprung des Pythagoreismus die bedeutende Rolle, welche der Cult des Apollo, dieser charakteristische Cult des dorischen Stamms, bei den Pythagoreern gespielt hat. Bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht besonders das Bestreben der Pythagoreer, die Person des Pythagoras und die Einrichtungen des pythagoreischen Bundes auf Apollo zurückzuführen. Man erzählte sich, Pythagoras stamme von Apollo ab, und die Satzungen des von ihm gestifteten Bundes habe er von der delphischen Priesterin Themistokleia überkommen (D. L. VIII, 8. 21. Porph. c. 41). Aehnlich soll Lykurg seine Satzungen (den spartanischen *κόσμος*) von der delphischen Pythia überkommen haben (Hdt. I. 65). Denselben Sinn hat die Sage von Pythagoras' goldener Hüfte, und die Beziehung, in welche er zum Apollopriester Abaris gesetzt wird [23]). Der Apollocult zweckte vorzüglich auf

---

22) *Συσσίτια* (Strab. VI, 1. 12. p. 263. Jambl. 98) = *φιδίτια* der Spartaner (Plut. Lyc. 12). Krische p. 32.

23) Ael. Var. Hist. II, 26: *Ἀριστοτέλης λέγει ὑπὸ τῶν Κροτωνιατῶν τὸν Πυθαγόραν Ἀπόλλωνα ὑπερβόρειον προσαγορεύσθαι.* Diog. L. VIII, 10: er soll von höchst ehrwürdigem Ansehen, *σεμνοπρεπέστατος*, gewesen seyn, *καὶ οἱ μαθηταὶ δόξαν εἶχον περὶ αὐτοῦ, ὡς εἴη Ἀπόλλων ἐξ Ὑπερβορέων ἀφιγμένος.* Göttling, Ges. Abh. S. 279: in demselben symbolischen Sinne ist die Sage zu verstehen, daß Pythagoras zum Zeichen seiner geistigen Abkunft vom hyperboreischen Apollo seine goldene Hüfte gezeigt habe, denn das Gold war Symbol des Hyperboreerlandes, woher Apollo nach der Mythe stammte, und die Hüfte ist Symbol seiner Produktionskraft, d. h. seines geistigen Vermögens. D. L. VIII, 21: Aristipp sagt, *Πυθαγόραν αὐτὸν ὀνομασθῆναι, ὅτι τὴν ἀλήθειαν ἠγόρευεν οὐχ ἧττον τοῦ Πυθίου.* O. Müller, Dorier I, 221: Panthus ist Priester des Apollo (Virg. Aen. II, 318 ff. 430). Wir gewinnen dadurch Licht über die wunderliche und

Reinigung (κάϑαρσις) des Gemüths und Besänftigung der Leidenschaften ab, und deßhalb war die Musik, weil sie solche Reinigung und Harmonie im Gemüth bewirken sollte, ein Hauptbestandtheil des apollinischen Cults. Auch auf diesem Punkte berührt sich der Pythagoreismus mit der apollinischen Religion: die Pythagoreer legten auf die Musik den größten Werth, und machten von ihr den fleißigsten Gebrauch, aus dem gleichen Grunde, weil sie das Gemüth reinige, stärke und besänftige [24]). An den dorischen Stammscharakter erinnert auch die geachtete Stellung, welche die Frauen bei den Pythagoreern einnahmen, so wie die Vorliebe der Pythagoreer für Sinnsprüche und Gnomen [25]).

Doch nicht blos die Sitte, Lebensordnung und ethisch-politische Tendenz der Pythagoreer ist ein Ausfluß und Abdruck der dorischen Sinnesart: auch die pythagoreische Philosophie wurzelt in ihr. Sie geht von der Idee aus, das Wesen der Dinge liege in dem Maaße, dem Verhältnisse, der geregelten Form, nicht der Stoff, sondern die Gestaltung sei das wahrhaft Reale an den Dingen, Alles bestehe durch sie, und Alles sei nach ihren Gesetzen geordnet. Diese Grundanschauung ist ein Ausfluß des dorischen Stammscharakters, in welchem der hellenische Sinn für Ebenmaaß und strenge Ordnung am meisten ausgebildet erscheint.

Diese Vermuthungen über den Zusammenhang des Pythagoreismus mit dem Dorismus werden bestätigt durch dasjenige, was uns von Kroton, dem Geburtsort und ursprünglichen Wohnsitz des Pythagoreismus überliefert wird. Die Stadt Kroton war eine

---

räthselhafte Geschichte, wie Pythagoras im Heräon zu Argos den Schild des Panthoiden Euphorbus als seinen erkennt, und sich dadurch als diesen Heros in früherem Leben erweist. Denn den Euphorbos wählte er aus keinem andern Grunde, als weil er ihn, wie sich selbst, als Apollopriester betrachtete. — Vgl. hierüber auch Krische, p. 68. — Abaris war im Hyperboreerland, dem Land Apollo's, geboren; Jambl. 91. 141.

24) Quintilian. IX, 4, 12: Pythagoreis certe moris fuit, et cum evigilassent, animos ad lyram excitare, quo essent ad agentum erectiores; et cum somnum peterent, ad eandem prius lenire mentes, ut si quid fuisset turbidiorum cogitationum, componerent. Mehr bei Krische p. 39.

25) Plat. Prot. 343: οὗτος ὁ τρόπος ἦν τῶν παλαιῶν τῆς φιλοσοφίας, βραχυλογία τις λακωνική. Ueber die Symbola des Pythagoras s. Göttling, gesammelte Abhandlungen 1851, S. 278—316. Die Symbola waren rein praktischer, ethischer Natur, und bezogen sich auf die Ausübung der Cardinaltugenden.

achäisch-lakonische Colonie, in welcher trotz des Uebergewichts der achäischen Bevölkerung das dorische Wesen und die apollinische Religion vorgeherrscht hat [26]).

4. Geschichte des Pythagoreismus.

Die politischen Bestrebungen des pythagoreischen Bundes, die überall auf Herstellung aristokratischer Verfassungen und Beschränkung der Volksgewalt gerichtet waren, führten im Laufe der Zeit zu blutigen Kämpfen. Ein solcher Conflict soll in Kroton schon zu Pythagoras' Lebzeiten stattgefunden haben. Die demokratische Parthei stürmte, wie es heißt, unter Kylons Anführung das Haus des Milon, in welchem die pythagoreische Gesellschaft versammelt war, steckte es in Brand und vertrieb die Pythagoreer aus der Stadt, Jambl. c. 35. Porphyr. § 54 ff. D. L. VIII, 39. Conflicte dieser Art haben sich in der Folgezeit öfter erneuert. Auch Polybius gedenkt (II, 39), doch ohne genauere Angabe der Zeit, schwerer Verfolgungen, denen die Pythagoreer in Großgriechenland ausgesetzt waren, und wobei die Versammlungsörter derselben eingeäschert wurden [27]). Diese Verfolgungen, die sich über ganz Unter-

26) Der Grundstock von Krotons Bevölkerung bestand aus Achäern, Hdt. VIII, 47: *Κροτωνιῆται γένος εἰσὶν Ἀχαιοί.* Die Colonie ist aber unter Sparta's Auctorität von einem Herakliden ausgeführt worden, Krische p. 13. Es sagt dieß Pausan. III, 3, 1: (nach dem Tode des Alkamenes) *Πολύδωρος τὴν βασιλείαν παρέλαβεν ὁ Ἀλκαμένης, καὶ ἀποικίαν ἐς Ἰταλίαν Λακεδαιμόνιοι τὴν ἐς Κρότωνα ἔςειλαν.* Daher der spätere Conflict des dorischen und achäischen Elements. In diesen Conflict wurde auch das Schicksal des pyth. Bundes verflochten. Die Culte des Apollo und Herakles — die beiden Hauptculte der Spartaner — finden sich auch in Kroton, und beweisen den dorischen Charakter der Stadt, Krische p. 14. Apollo und Herakles fiuden sich constant auf den Münzen der Krotoniaten. Den Herakles verehrten die Krotoniaten sogar als Stifter ihrer Stadt, Krische p. 15. O. Müller Dorier II, 173.

27) Polyb. II, 39: *καθ' οὓς καιροὺς ἐν τοῖς κατὰ τὴν Ἰταλίαν τόποις, κατὰ τὴν Μεγάλην Ἑλλάδα τότε προσαγορευομένην, ἐνέπρησαν τὰ συνέδρια τῶν Πυθαγορείων. μετὰ ταῦτα γενομένου κινήματος ὁλοσχεροῦς* (allgemein) *περὶ τὰς πολιτείας, ὅπερ εἰκός, ὡσὰν τῶν πρώτων ἀνδρῶν ἐξ ἑκάςης πόλεως οὕτω παραλόγως διαφθαρέντων, συνέβη τὰς κατ' ἐκείνας τοὺς τόπους ἑλληνικὰς πόλεις ἀναπλησθῆναι φόνου καὶ ςάσεως καὶ παντοδαπῆς ταραχῆς.* Eigenthümlich ist die Auffassung des politischen Wirkens der Pythagoreer bei Appian. Bell. Mithr. 28: *καὶ ἐν Ἰταλίᾳ τῶν πυθαγορισάντων ὅσοι πραγμάτων ἐλάβοντο, ἐδυνάςευσάν τε καὶ ἐτυράννευσαν ὠμότερον τῶν ἰδιωτικῶν τυράννων.*

italien erstreckten, hatten zur Folge, daß die Pythagoreer auswanderten und nach Griechenland zogen. Es wird dieß namentlich von den Pythagoreern Lysis und Philolaus erzählt [28]), welche Beide Theben zu ihrem Wohnsitz wählten; Philolaus war Zeitgenosse des Sokrates; die bei Sokrates' Tode anwesenden Simmias und Kebes hatten ihn zuvor in Theben gehört [29]). Philolaus ist, wie glaubhaft berichtet wird, der erste Pythagoreer, der etwas Schriftliches über pythagoreische Philosophie verfaßt hat [30]). Bruchstücke seiner Schrift sind auf uns gekommen [31]): sie sind die einzige direkte Quelle unserer Kenntniß der pythagoreischen Philosophie. Etwas später, als Philolaus, wirkte in Theben der Pythagoreer Lysis, der Lehrer des Epaminondas [32]). Zu Platos Zeit war der Pythagoreismus in Großgriechenland wieder zur Blüthe gelangt; an der Spitze vieler Staaten standen Pythagoreer, und aus der Anschauung dieser Zustände mag Plato die Idee geschöpft haben, den Staaten könne nicht eher geholfen werden, als bis in ihnen Philosophen regieren [33]). Einer der berühmtesten Pythagoreer dieser Zeit war

---

28) Plut. de Genio Socr. 13: *ἐπεὶ ἐξέπεσον αἱ κατὰ πόλεις ἑταιρίαι τῶν Πυθαγορικῶν στάσει κρατηθέντων, τοῖς ἔτι συνεστῶσιν ἐν Μεταποντίῳ συνεδρεύουσιν ἐν οἰκίᾳ πῦρ οἱ Κυλώνειοι περιέθηκαν, καὶ διέφθειραν ἐν τούτῳ πάντας, πλὴν Φιλολάου καὶ Λύσιδος, νέων ὄντων ἔτι ῥώμῃ καὶ κουφότητι διωσαμένων τὸ πῦρ.* In Athen müssen die Pythagoreer zur Zeit der mittlern Komödie in größerer Anzahl sich aufgehalten haben, denn sie wurden von den Komödienschreibern zum Gegenstand eigener Stücke gemacht, D. L. VIII, 37. 38.

29) Plat. Phaed. 61, d: *ἤρετο οὖν αὐτὸν ὁ Κέβης· πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ Σώκρατες, τὸ μὴ θεμιτὸν εἶναι, ἑαυτὸν βιάζεσθαι; τί δαί, ὦ Κέβης, οὐκ ἀκηκόατε σύ τε καὶ Σιμμίας περὶ τῶν τοιούτων Φιλολάῳ συγγεγονότες; ἤδη ἔγωγε, ὅπερ νῦν δὴ σὺ ἤρου. καὶ Φιλολάου ἤκουσα, ὅτε παρ' ἡμῖν διῃτᾶτο, ὡς οὐ δέοι τοῦτο ποιεῖν.*

30) D. L. VIII, 15.

31) Böckh, Philolaos' des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werks, 1819.

32) D. L. VIII, 7. Corn. Nep. Epam. 2: philosophiae praeceptorem habuit Lysim Tarentinum, Pythagoreum; cui quidem sic fuit deditus, ut adolescens tristem ac severum senem omnibus aequalibus suis in familiaritate anteposuerit, neque prius a se dimisit, quam in doctrinis tanto antecessit condiscipulos, ut facile intelligi posset, pari modo superaturum omnes in ceteris artibus. Nach Plut. de gen. Socr. 8. 13 ließ er ihn gar nicht von sich, sondern Lysis lebte in Epam. Hause bis zu seinem Tod, und ward in Theben begraben.

33) Dio Chrysost. Orat. 49: *οἱ Ἰταλιῶται μετὰ πλείστης ὁμονοίας καὶ εἰρήνης ἐπολιτεύσαντο, ὅσον ἐκεῖνοι* (die Pythagoreer) *χρόνον τὰς πόλεις διεῖπον.*

Archytas in Tarent. Er genoß das Vertrauen seiner Mitbürger in hohem Grad, bekleidete sechs- oder siebenmal das Amt eines Strategen, und soll als Feldherr nie besiegt worden seyn. Von seiner Mäßigung, Sanftmuth und Herablassung werden viele Anecdoten erzählt [34]). Er soll eine philosophische Schule gehalten haben; unter seinen Schülern wird auch Plato genannt [35]). Ueber die Philosophie des Archytas hat Aristoteles eine eigene Schrift in drei Büchern geschrieben [36]), woraus hervorgeht, daß er philosophische Schriften verfaßt hat; aber die unter seinem Namen auf uns gekommenen Bruchstücke sind sämmtlich oder mit wenigen Ausnahmen unächt [37]). Ein anderer berühmter Pythagoreer jener Zeit war Timäus der Lokrer, der in dem gleichnamigen Dialogen Platos das Wort führt [38]). Diesen jüngern schriftstellerisch thätigen Pythagoreern, die zu Sokrates und Plato's Zeit geblüht haben, vorzüglich dem Philolaus, ist die philosophische Ausbildung des Pythagoreismus, namentlich der Zahlenlehre, zuzuschreiben.

5. Die pythagoreische Zahlenlehre.

Der Grundgedanke des Pythagoreismus ist: Die ganze Welt ist Zahl und Harmonie [39]). Und zwar ist es zunächst die Zurückführung alles Seyenden auf die Zahl, was die Eigenthümlichkeit des pythagoreischen Systems ausmacht.

Aristoteles erklärt die Art und Weise, wie die Pythagoreer zu dieser Anschauung gekommen sind, Met. I, 5, 1 ff. folgendermaaßen:

---

34) Cic. Tusc. IV, 36: ex quo illud laudatur Archytae, qui quum villico factus esset iratior, »quo te modo, inquit, accepissem, nisi iratus essem.« Aelian. Var. Hist. XII, 15: *πολλοὺς ἔχων οἰκέτας τοῖς αὐτῶν παιδίοις πάνυ σφόδρα ἐτέρπετο, μετὰ τῶν οἰκοτρίβων παίζων.*

35) Cic. de fin. V, 29, 87. Briefwechsel zwischen Beiden D. L. VIII, 80. 81.

36) D. L. V, 25: *περὶ τῆς Ἀρχύτου φιλοσοφίας.*

37) Hartenstein, de Archytae Tarentini fragmentis philosophicis 1833. Gruppe, über die Fragmente des Archytas und der ältern Pythagoreer 1840.

38) Plat. Tim. 20, a: *Τίμαιος ὅδε, εὐνομωτάτης ὢν πόλεως τῆς ἐν Ἰταλίᾳ Λοκρίδος, οὐσίᾳ καὶ γένει οὐδενὸς ὕστερος τῶν ἐκεῖ, τὰς μεγίστας μὲν ἀρχάς τε καὶ τιμὰς τῶν ἐν τῇ πόλει μετακεχείρισται, φιλοσοφίας δ' αὖ κατ' ἐμὴν δόξαν ἐπ' ἄκρον ἁπάσης ἐλήλυθεν.*

39) Arist. Met. I, 5, 3: *τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι ὑπέλαβον καὶ ἀριθμόν.*

„Die Pythagoreer waren die Ersten, welche die Mathematik mit Erfolg betrieben. Hiedurch lebten sie sich in die Mathematik hinein, und kamen auf den Gedanken, das Prinzip des Mathematischen, die Zahl, sei das Prinzip der Dinge überhaupt. Da sie an den Zahlen viele Aehnlichkeiten mit dem, was da ist und wird, wahrzunehmen glaubten, und zwar mehr Aehnlichkeiten als an Feuer, Erde und Wasser [den ἀρχαί der jonischen Philosophen und des Empedokles], da sie desgleichen erkannten, daß die Unterschiede und Beziehungen der Töne zu einander auf Zahlenverhältnissen beruhen, so fanden sie, die Zahl sei das Erste in der ganzen Natur, sie sei Prinzip (ἀρχή) der Dinge und ihrer Gestaltungen und Verhältnisse unter einander, sie sei das Wesen (die οὐσία) von Allem." Diese Ableitung ist richtig, aber zu allgemein; man muß zu ihr hinzunehmen, daß der wesentliche Zusammenhang zwischen den Begriffen Maaß und Zahl es war, was die Pythagoreer zu der Anschauung bestimmte, „das Prinzip des Mathematischen sei das Prinzip der Dinge überhaupt." Ein Maaßverhältniß kann nur in Zahlen ausgedrückt werden. Daher konnten die Pythagoreer den Gedanken, daß das Universum ein System von Maaßverhältnissen sei, auch so ausdrücken, das Universum sei nach Zahlenverhältnissen gestaltet und geordnet, oder kurzweg, es sei Zahl, das Wesen der Dinge bestehe in der Zahl. Auf diese Genesis der Zahlenlehre führen die Gründe, welche die Pythagoreer selbst für sie angeben. Sie machen einmal darauf aufmerksam, daß nur mit der Zahl ein klares und sicheres Prinzip des Denkens und Erkennens gegeben sei. „Alles, was erkannt wird" — sagt Philolaus (Fr. 2. S. 58 und Fr. 18. S. 141. 145) — „enthält Zahl, denn ohne Zahl kann nichts gedacht noch erkannt werden, ohne sie ist Alles undeutlich und unklar, die Zahl aber macht, indem sie die Dinge mit der Seele harmonisch fügt, es möglich, daß Alles erkennbar und nach seinem Verhältniß unter sich bestimmbar wird." Gäbe es z. B. keine Zahl, so wäre kein Denken und Erkennen des Räumlichen und Materiellen möglich; das Räumliche und Materielle bliebe dunkel, ununterscheidbar, wenn es sich nicht zu Flächen und Körpern von bestimmter und unterscheidbarer Art besonderte; Unterscheidbarkeit der Flächen und Körper aber beruht auf ihrem nur in Zahlen auszudrückenden verschiedenen Größenmaaß, und auf dem Maaß der Anzahl ihrer Seiten (Dreieck, Viereck; Pyramide, Kubus); alles Räumliche ist also erst durch Zahl

etwas Bestimmtes und Erkennbares, oder die Zahl ist das einzige Erkenntnißprinzip der Dinge. Aber sie ist nicht blos Erkenntnißprinzip, sondern auch Realprinzip; „du siehst", fährt Philolaus fort, „die Natur und Macht der Zahl auch in allen menschlichen Werken und Gedanken, sowohl in allen handwerklichen Künsten als in der Musenkunst", d. h. es kann nichts Taugliches und Brauchbares verfertigt werden ohne exactes Maaß oder ohne Zahl; es gibt keine Töne ohne ein in Zahlen auszudrückendes Maaß von Schwingungen des tönenden Körpers; gleiches oder ungleiches Zeitmaaß, Rhythmus und Metrum, ist wiederum nichts als Zahl. Kurz alles Seyn ist nur ein in Zahlen auszudrückendes Maaß von Quantität, und alle Unterschiede und Verhältnisse der Dinge reduciren sich auf verschiedene, einander entweder gleiche oder ungleiche, einander entweder entsprechende oder entgegengesetzte Maaße der Quantität. Ein Hauptgrund endlich für ihr Zahlprinzip war den Pythagoreern in dem Umstande gegeben, daß sie sich die Entstehung der Welt nur in der Art erklären zu können glaubten: die Welt sei zusammengesetzt aus zwei Elementen, *ἄπειρα* und *περαίνοντα*, *ἀπειρία* und *πέρας*, d. h. aus U n b e g r e n z t e m und B e g r e n z e n d e m. Die Schrift des Philolaus begann mit dem Satze: „es ist nothwendig, daß die Dinge entweder alle begrenzend, oder alle unbegrenzt, oder sowohl begrenzend als unbegrenzt sind", worauf (nach einem nicht mehr vorhandenen Zwischensatze) die Entscheidung folgt, daß weder das Erste noch das Zweite, sondern nur das Dritte, die Zusammensetzung der Welt aus *περαίνοντα* und *ἄπειρα* zumal, anzunehmen sei [40]. Andere Pythagoreer zählten folgende durch alles Dasein hindurchgehende Gegensätze auf: 1) Grenze und Unbegrenztes, 2) Ungerades und Gerades, 3) Eins und Vieles, 4) Rechtes und Linkes, 5) Männliches und Weibliches, 6) Ruhendes und Bewegtes, 7) Gerades und Krummes, 8) Licht und Finsterniß, 9) Gutes und Böses, 10) gleichseitiges und ungleichseitiges (nicht durch Ein Grundmaaß bestimmtes) Viereck [41]. Alle diese Gegensätze (die auf zehen angesetzt sind wegen der Heiligkeit der Zehnzahl)

---

40) Vgl. Arist. Met. I, 5, 28: *οἱ Π. δύο τὰς ἀρχὰς εἰρήκασιν, — τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον.*

41) Arist. Met. I, 5, 9: *πέρας καὶ ἄπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἓν καὶ πλῆθος, δεξιὸν καὶ ἀριστερόν, ἄῤῥεν καὶ θῆλυ, ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθὺ καὶ καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, αγαθὸν καὶ κακόν, τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες.*

kommen, wie bei den meisten ganz von selbst [42]) erhellt, zurück auf den ersten, auf den der Grenze und des Unbegrenzten; das „Viele“ ist die noch nicht bestimmt begrenzte Menge gegenüber der „Einheit“, die nicht mehr und nicht weniger als eben Eins, somit begrenzte Quantität ist; das „Ruhende“ ist, weil es ruht, innerhalb bestimmter Grenze, das „Bewegte“ ist Dasjenige, was solche feste Begrenzung negirt; das „Gerade“ geht von Einem Punkte in festbegrenzter Richtung einem andern Punkte zu, das „Krumme“ schweift nach allen Richtungen hin ab; „gut“ ist das, was sich innerhalb der ihm angewiesenen Schranken hält, „böse“ das, was sie überschreitet; das „Licht“ gibt Allem Begrenzung, „Finsterniß“ löscht alle Unterschiede aus; das „Rechte“ und das „Männliche“ werden (in Uebereinstimmung mit Vorstellungen, welche wir auch sonst im Alterthum finden) zum „Begrenzenden“ gerechnet, weil sie das Kräftigere, das Beherrschende sind (vgl. Anm. 43). Von diesem Gegensatze des Begrenzenden und des Unbegrenzten fanden nun die Pythagoreer, daß er nirgends mehr sich wiederfinde, als in der Zahl. Alle Zahlen zerfallen in ungerade und gerade, oder: Ungerad und Gerad sind die *στοιχεῖα τοῦ ἀριθμοῦ* (Arist. Met. I, 5, 8), die Elemente der Zahlenwelt; das Ungerade aber, fanden sie weiter, sei von der Natur des *περαῖνον* oder *πεπερασμένον*, das Gerade von der des *ἄπειρον*; das Gerade nämlich lasse sich ins Unbegrenzte fort hälftig theilen, das Ungerade dagegen lasse diese unendliche hälftige Theilung nicht zu, weil bei Division einer ungeraden Zahl durch Zwei die erstere fortwährend wieder herauskommt als Zähler des Bruchs, der sich bei allen solchen Divisionen ergibt; die gerade Zahl ist somit verschwindende, die ungerade ist feststehende Zahlgröße und hat die Kraft, durch Addition (z. B. 4 + 3) jede gerade gleichfalls zu einer solchen feststehenden Zahl zu erheben (7) [43]).

42) Vgl. Arist. Eth. Nic. II, 5: *τὸ κακὸν τοῦ ἀπείρου* (gehört zum ἄ.), *ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἴκαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου.* Hier wird ausdrücklich das Gute als Species dem *πεπερασμένον* als dem allgemeinern Begriff subordinirt.

43) Simplic. in Arist. Phys. III, 4. fol. 105: *τὸ ἄπειρον τὸν ἄρτιον ἀριθμὸν ἔλεγον διὰ τὸ πᾶν μὲν ἄρτιον, ὥς φασιν οἱ ἐξηγηταὶ, εἰς ἴσα διαιρεῖσθαι, τὸ δὲ εἰς ἴσα διαιρούμενον ἄπειρον κατὰ τὴν διχοτομίαν· ἡ γὰρ εἰς ἴσα καὶ ἡ μέση διαίρεσις ἐπ' ἄπειρον. τὸ δὲ περιττὸν προςτεθὲν περαίνει αὐτό· κωλύει γὰρ αὐτῦ τὴν εἰς τὰ ἴσα διαίρεσιν.* Plut. quaest. rom. c. 102: Die ungerade Zahl ist männlich, *γόνιμος γάρ ἐστι καὶ κρατεῖ τῦ ἀρτίυ συντιθέμενος. Καὶ διαιρουμένων εἰς τὰς*

Diese Lehre faßt zwar mathematisch betrachtet nur etwas Aeußerliches ins Auge, und sie hieng bei den Pythagoreern zudem mit ganz fremdartigen und unmathematischen Vorstellungen der Alten über den Vorzug des Ungeraden vor dem Geraden zusammen [44]); aber es schien nun eben den Pythagoreern der Umstand, daß der durch alle Sphären der Welt hindurchgehende Gegensatz zwischen *πέρας* und *ἄπειρον* auch im Reich der Zahl sich als Grundgegensatz wiederfinde, wichtig genug, um ihnen als Beweis dafür zu dienen, daß die Zahl für alles Dasein das Bestimmende sei, oder daß die Zahlverhältnisse zugleich Weltverhältnisse seien. Ebenso klar ist aber auch hier, daß den Pythagoreern als Letztes überall die Idee des Maaßes vorschwebt. Das Begrenzende ist nichts Anderes als dasjenige, was in die Dinge feste Maaße bringt, das Unbegrenzte aber dasjenige, was eines solchen festen Maaßes entbehrt; Maaß und

---

μονάδας ὁ μὲν ἄρτιος, καθάπερ τὸ θῆλυ, χώραν μεταξὺ κενὴν ἐνδίδωσι, τῷ δὲ περιττοῦ μόριον ἀεί τι πλῆρες ὑπολείπεται.

44) Zeller I, 355. Das Nähere ist (vgl. Anm. 43) dieß: Die ungerade Zahl bleibt bei der Halbirung, die man vornehmen will, stehen, sie springt bei jeder Halbirung wieder heraus als Zähler des Bruchs, der deswegen herauskommt, weil die Division nicht aufgeht (3, $^3/_2$, $^3/_4$, $^3/_8$ u. s. f.), „ein *μόριον πλῆρες* von ihr bleibt allezeit übrig", sie kann durch Halbirung nicht weggebracht werden; sie ist also eine Zahlgestalt, die in ihrer Selbstständigkeit sich behauptet, sich nicht auflösen läßt; die ungeraden Zahlen sind unveränderlich feste Haltpunkte oder Größen von festbegrenztem Umfange im Zahlensysteme, sie sind unabänderliche Individualgrößen. Anders ist es bei der geraden Zahl. Dividirt man sie mit Zwei, so geht die Division jederzeit auf, es bleibt von der dividirten Zahl nichts übrig, 64 zerfällt in zwei 32, 32 in zwei 16, 16 in zwei 8 u. s. f. (indem das bei $^2/_2$ herauskommende 1 bei den P. auch gerade ist, s. S. 66); die gerade Zahl setzt also der Auflösung in kleinere Theile keinen Widerstand entgegen, sie ist haltlos, sie läßt sich „in der Mitte" entzweischneiden, sie ist nur Zahlgröße überhaupt, nicht feste Zahl, sie ist nur Kompositum aus Theilen, nicht begrenztes Zahlindividuum. Zu bemerken ist, daß 6, 12 u. s. w., desgleichen 10, 14 und ähnliche Zahlen, in denen nicht blos zwei, sondern ein ungerader Faktor (3, 5, 7) steckt, bei den P. nicht zum *ἄρτιον*, sondern zum gemischten Genus des *ἀρτιοπέρισσον* gehören (Zeller I, S. 290). Nun kann man freilich sagen: auch ungerade Zahlen kann ich so dividiren, daß jener Rest nicht herauskommt, z. B. 3 durch 3 (1, $^1/_3$, $^1/_9$ u. s. f.), 5 durch 5 (1, $^1/_5$ u. s. f.); aber Ein Unterschied ist da: 3 (9, 27 u. s. f.) kann ich nur durch 3, 5 (25, 75 u. s. f.) nur durch 5 in der angegebenen Weise dividiren, d. h. ich kann die ungeraden Zahlen nicht halbiren, wie die geraden, ich kann sie auseinanderlegen ($3 = 1 + 1 + 1$), aber nicht einfach zerlegen; hiegegen halten sie Stand, sie sind zu bestimmt, zu konkret dazu.

Begrenztheit, Maaßlosigkeit und Grenzlosigkeit sind im Wesentlichen ganz dieselben Begriffe.

Die Art und Weise, in welcher die Pythagoreer ihren Satz: Alles ist Zahl in Anwendung auf die **Wirklichkeit** durchführten, ist folgende. Sie suchten geradezu das gesammte natürliche und geistige Sein sowohl der Substanz als der Form nach aus der Zahl zu construiren, wobei wiederum der Gegensatz des *πέρας* und *ἄπειρον* eine Hauptrolle spielte. Die Körperwelt ist Zahl; denn alles Körperliche ist nur Vervielfachung des Eins; das Eins ist Punkt, die Zwei oder die Verdopplung des Punktes gibt die (gerade) Linie, die Drei oder die Verdreifachung der Linie und die Verbindung der drei Linien zu einer geschlossenen Figur gibt die (dreiseitige) Fläche, die Vier oder die vierfach genommene Fläche gibt den (vierseitigen) Körper; auch die weniger einfachen Linien, Figuren, Körper entstehen nur durch die Vervielfachung des Eins, und es kommen folglich alle Arten von Körpern auf die Zahl zurück [45]. Der Punkt, die Linie, die Fläche geben aber für sich nur die Grenze und Form (*πέρας*) des Körpers, nicht aber seine Ausdehnung, sein Volumen; dieses erklärten die Pythagoreer aus dem *ἄπειρον*. In der Welt ist von Anfang an nicht nur *πέρας*, sondern auch *ἄπειρον*, Grenzlosigkeit, unbestimmte Erstreckung; das *πέρας* zieht von Anfang an dieses *ἄπειρόν* an sich, bemächtigt sich seiner und gibt ihm Form und Grenze [46]; das *ἄπειρον* aber gibt hiezu auch etwas von seiner Seite her, die Ausdehnung, aus dem *ἄπειρον* kommt das Leere, der Raum, welcher „die Natur der Zahlen trennt" [47]).

45) Arist. Met. VII, 11, 6. 7: weitere Nachweisungen Zeller I, 296.

46) Vgl. Arist. Met. XIV, 3, 22: Die Pythagoreer sagen, *ὡς τȣ̃ ἑνὸς συσταθέντος — εὐθὺς τὰ ἔγγιστα τȣ̃ ἀπείρȣ εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τȣ̃ πέρατος.*

47) Arist. Phys. IV, 6: *εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτῷ τῷ οὐρανῷ ἐκ τȣ̃ ἀπείρȣ πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις —, καὶ τȣ̃τ' εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς· τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν.* Vgl. III, 4 (*οἱ Πυθαγόρειοι*) *τὸ ἄπειρον ὡς ἀρχήν τινα τιθέασι τῶν ὄντων* und zwar *οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον* (sie erklären es für eine Substanz, nicht für bloßes Prädicat einer Substanz). *πλὴν οἱ μὲν Πυθαγόρειοι ἐν τοῖς αἰσθητοῖς* (sie halten es für eine sinnlich existirende Substanz), *καὶ εἶναι τὸ ἔξω τȣ̃ ȣ̓ρανȣ̃ ἄπειρον.* Der Widerspruch, den Zeller (I, 281) in obiger Stelle findet, daß das *ἄπειρον* (*κενόν*) hier als trennendes, somit begrenzendes Prinzip auftrete, erledigt sich dadurch, daß unter Trennung vielmehr die Auseinanderhaltung zu verstehen ist. Das *ἄπειρον* spannt die Dreiheit zur Fläche, die Vier zum Körper gleichsam aus, schiebt sich hinein zwischen die Zahlen, wie

z. B. das Leere trennt das Eins vom Eins, so daß zwei räumlich entfernte Punkte und durch sie die Linie entsteht; ebenso hält das *ἄπειρον* die Linien, aus welchen die Fläche, die Flächen, aus welchen der Körper erwächst, räumlich und damit so aus einander, daß Fläche und Körper wirklich entstehen, Raumausdehnung wirklich zu Tage treten kann. *Πέρας* und *ἄπειρον* zusammen sind also Prinzip der Welt nach Substanz und Form. Die Elemente, aus welchen die sichtbare Natur besteht, führten die Pythagoreer gleichfalls auf Figuren, auf die fünf regelmäßigen Körper der Geometrie, und damit auf Zahlen zurück. Die Erde sollte aus kubusförmigen Körpern bestehen u. s. w., eine Lehre, mit welcher bereits die Willkür, in die sich dieses mathematische Erklärungsprinzip bald verlieren mußte, sehr stark zu Tage tritt. Bei der weitern Anwendung desselben waren den Pythagoreern hauptsächlich die Verhältnisse der Zahlen unter einander selbst das Maaßgebende, womit sie jedoch zugleich auch ihre musikalische Bedeutung verbanden. Die einfachsten, aber in ihrer Bedeutung universellsten Zahlen sind 1, 2, 3, 4, da mit ihnen alle Realität beginnt. Die erste, die Urzahl, ist die Eins (*τὸ ἕν*); aus ihr stammen überhaupt alle Zahlen und damit auch alles Sein; sie ist in dieser Beziehung namentlich dadurch von Wichtigkeit, daß sie nach pythagoreischer Lehre sowohl ungerade als gerade ist, und daß sie somit auch die Wurzel und Quelle der kosmischen Grundgegensätze der Grenze und des Unbegrenzten ist [48]). Eine weitere Hauptzahl ist die Drei, da sie zuerst Anfang, Mitte und Ende hat oder Zahl eines in sich abgeschlossenen Ganzen (z. B. der Figur) ist [49]), auch die Vier, sofern in den vier ersten Zahlen zusammen $(1+2+3+4=10)$ bereits die vollkommene Zahl Zehen enthalten ist. Fünf ist die erste Zahl, welche durch Addition aus

---

es in die Welt überhaupt „hineingeht“, und macht so die an sich blos mathematischen Zahlen zu Prinzipien des Körperlichen, freilich eigentlich blos zu Prinzipien der Größe oder der abstrakten Ausdehnung, noch nicht aber auch der Massenhaftigkeit und Schwere (Arist. Met. I, 8, 28). Vgl. Prantl zur Stelle Phys. IV, 6.

48) Arist. Met. I, 5, 8: *τοῦ δὲ ἀριθμοῦ τὰ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον, τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός, ἀριθμοὺς δὲ τὸν ὅλον οὐρανόν.* Vgl. Zeller I, 270. 292.

49) Arist. de coelo I, 1: *τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται· τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος.*

der ersten geraden Zahl (Zwei) und der ersten ungeraden (Drei) entsteht, wie Sechs durch Multiplication dieser beiden; sie sind somit die ersten Zahlen, in welchen das Gerade (Unbegrenzte, Unbestimmte, Stoffliche) und das Ungerade (Begrenzende, Bestimmende) untrennbar vereinigt sind. Verwandt mit ihnen ist die Sieben, aber verschieden von der Fünf dadurch, daß sie nicht wie diese Factor einer Zahl innerhalb der Dekas (der Zehen) ist, von der Sechs dadurch, daß sie keinen Factor hat, „mutterlos" (selbstständiger Natur) ist, von beiden dadurch, daß sie die Kraft der Drei und Vier in sich vereinigt; die Achtzahl entspricht wieder der Wurzel des realen Seyns, der Vier, und ist die Zahl des harmonischen Einklangs; die Neunzahl theilt mit der Vier die Gleichheit der Factoren, durch die sie entsteht [50]); die Zehnzahl ist die der Zahlenreihe ihre Grenze setzende, sie wieder zur Einheit zusammenfassende Zahl, da alles weitere Zählen nur Wiederholung der zehn ersten Zahlen ist, sie enthält somit die Natur und Kraft aller Zahlen in sich, und sie ist die Zahl des Abschlusses, der Vollendung, der höchsten Ordnung, in die Alles sich fügen muß, das oberste Maaßverhältniß des Universums [51]). Diesen Verhältnissen der Zahlen unter einander soll nun, soweit nach den mangelhaften Quellen hierüber geurtheilt werden kann, ihre kosmische Bedeutung entsprechen. Wie aus den vier ersten Zahlen das körperliche Seyn entsteht, so ist [52]) Fünf die Zahl der bestimmtern qualitativen Beschaffenheit und Gestaltung der Dinge, Sechs die Zahl der Beseeltheit, der Befaßtheit des (für sich unbestimmten) materiellen Seyns unter ein es zusammenhaltendes und seine Bewegung regelndes und bestimmendes inneres Lebensprinzip [53]), Sieben die Zahl der Helligkeit, der Gesundheit, der

50) Alle diese Angaben über die Vier u. s. w. theils bei den Commentatoren des Aristoteles (Met. I, 5), theils in (Jamblich's) Theologumena arithmetices (ed. Ast.). Vgl. Zeller I, 285 ff.

51) Arist. Met. I, 5, 6: *τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν.* Philol. fr. 18 (Böckh S. 139 ff.): *μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργός, καὶ θείω καὶ ἀνθρωπίνω βίω ἀρχὰ καὶ ἁγεμών.*

52) Theol. Arithm. p. 56 *Φιλόλαος δὲ, μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῇ διαστὰν ἐν τετράδι, ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδεξαμένης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι, ψύχωσιν δὲ ἐν ἑξάδι, νοῦν δὲ καὶ ὑγίειαν καὶ τὸ ὑπ' αὐτῶ λεγόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι, μετὰ ταῦτά φησιν ἔρωτα καὶ φιλίαν καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐν ὀγδοάδι συμβῆναι τοῖς οὖσιν.*

53) Vgl. Asclepiades zu Arist. Met. 1, 5 (Zeller I, 296).

Vernunft, Acht die Zahl der Liebe, Freundschaft, Klugheit, Erfindungsgabe (des harmonischen Zusammenfügens der Gesinnungen und Gedanken); Vier oder Neun als *ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος*, Zahl der Gerechtigkeit, der gleichen, ausgleichenden Wiedervergeltung [54]), Zehen die Zahl, welche die Gliederung des Universums, die Zahl der Himmelskörper bestimmt, wie Drei die Eintheilung desselben in *Ὄλυμπος* (das Feuer der Peripherie), *Κόσμος* (die Region der Gestirne) und die irdische Region unter dem Monde [55]). Wirklich wissenschaftliche Bestimmungen ließen sich natürlich auf solchem Wege nicht geben; je mehr man ins Einzelne gieng, desto willkürlicher, je mehr man die Zahlverhältnisse auf Geistiges anwandte, desto hohler und sinnloser wurde Alles, und die spätern Pythagoreer verloren sich daher in einer ebenso trockenen als ausschweifenden Zahlenphantastik, indem der Eine diese, der Andere wieder andere Anwendungen der einzelnen Zahlen auf die Wirklichkeit machte [56]).

6. Die Kosmogonie und Kosmologie der Pythagoreer.

Auf dem Grund ihrer Zahlenlehre bauen nun die Pythagoreer eine Lehre vom Universum auf, welche nicht weniger eigenthümlich ist als jene. Die Welt ist ihnen ein nach Maaßgabe der Zahlenverhältnisse harmonisch geordnetes Ganzes [57]), ein *κόσμος*, — ein Ausdruck, den Pythagoras zuerst zur Bezeichnung der Welt gebraucht haben soll [58]). Philolaus begann seine Schrift mit der Entwicklung des Gedankens, daß das Universum als eine Verbindung von Gegensätzen ein harmonisches Ganzes sei. „Aus Streitendem und Entgegengesetztem“, sagt er (Fr. 3. S. 61), „besteht das Seiende, und

54) Arist. Magna Mor. I, 1. 34. Nic. V, 8.

55) Vgl. unt. S. 71. 73.

56) Viel solches Material bei Theon von Smyrna, Nikomachus von Gerasa, in den Theologumena arithmetices, bei Makrobius u. s. f.

57) Diog. L. VIII, 33: *καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα.* VIII, 85: *δοκεῖ δ' αὐτῷ* (dem Philolaus) *πάντα ἀνάγκῃ καὶ ἁρμονίᾳ γίνεσθαι.* Vgl. Plat. Gorg. 508, a: *φασὶν οἱ σοφοί, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν.* Xen. Mem. I, 1, 11: *ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος.* Dieser Ausdruck muß also zu Sokrates Zeit noch nicht allgemein gebräuchlich gewesen seyn.

58) D. L. VIII, 48.

darum hat es billig Harmonie in sich, denn Harmonie ist des Vielgemischten Einheit, und des Zwieträchtigen Zusammenstimmung." In Fragm. 4 (S. 62) sucht er zu zeigen, daß die Harmonie die Form sei, unter welcher allein der Kosmos habe entstehen können: „denn da die Urgründe (das Begrenzte und Unbegrenzte) einander weder ähnlich, noch Eines Stammes waren, so wäre es ihnen unmöglich gewesen, zu einem wohlgeordneten Ganzen zu werden, wäre nicht die Harmonie in sie eingegangen." Wie Letzteres genauer zu denken sei, darüber erfahren wir freilich nur wenig. Nach einer Stelle des Aristoteles [59]) ist das Erste, was entstand, das Eins (*τὸ ἕν*), das sowohl das Formprincip des *πέρας* als das *ἄπειρον* in sich enthielt [60]). Sofort, nachdem das Eins entstanden war, begann der Proceß der Bewältigung und Gestaltung des *ἄπειρον* durch das *πέρας* [61]) (vom Centrum der Dinge aus, wo das *ἕν* seinen Ort hat). Auf diese Weise bildete sich die Welt; sie ist begrenzt (nicht unendlich, wie bei den Atomisten), und hat die Gestalt des nach allen Seiten gleichmäßig Sicherstreckenden, die Gestalt der Kugel. Umgeben ist die Weltkugel von demjenigen Theil des *ἄπειρον*, der nicht in die Weltbildung „hereingezogen" worden ist; dieses *ἄπειρον ἔξω τοῦ οὐρανοῦ* ist das „Leere" *κατ' ἐξοχήν*, und von ihm wird weiter gesagt: „die Welt athmet aus ihm ein das Leere, den Hauch und die Zeit, diese gehen aus dem *ἄπειρον* in sie ein, und wie sie aus dem *ἄπειρον* einathmet, so athmet sie in dasselbe auch wieder aus" [62]). Das heißt wohl: Der außerweltliche unbegrenzte Raum enthält als solcher in sich das Ausgedehnte oder das „Leere" in dem Sinne der räumlichen Expansion [63]), wozu auch der Begriff „Hauch" gesetzt wird, weil diese Ausdehnung als sich bewegend gedacht ist; dieses expansive Element strömt fortwährend in die Welt ein, um ihr neues Bildungsmaterial zuzuführen, wogegen

---

59) s. Anm. 46.

60) s. Anm. 48.

61) s. Anm. 46.

62) Arist. Phys. IV, 6: *εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Π. κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτῷ τῷ οὐρανῷ ἐκ τῆ ἀπείρα πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις.* Stob. Ecl. I, p. 380: *τὸν οὐρανὸν* (hier, wie in der aristotelischen Stelle, = Welt) *εἶναι ἕνα, ἐπεισάγεσθαι δ' ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενόν.* Plut. plac. II, 9, 1: *ἐκτὸς τοῦ κόσμου τὸ κενόν, εἰς ὃ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος καὶ ἐξ οὗ.* Vgl. Böckh, Philol. S. 109.

63) s. Anm. 47.

umgekehrt die Welt die verbrauchten Stoffe in den unbegrenzten Außenraum fortwährend absetzt, eine vom organischen Leben entnommene Anschauung, die aber auch wieder zeigt, wie überall der Gedanke der Bewältigung und Gestaltung des Formlosen durch das Prinzip der Form die pythagoreische Grundidee ist; auch die „Zeit“ kommt aus dem *ἄπειρον* in den *κόσμος*, weil erst durch diesen fortwährenden Gestaltungsproceß in Wahrheit ein Zeitleben in der Welt ist. Wir sehen hieraus zugleich, daß die Idee des Werdens dem pythagoreischen System so wenig fremd ist, als z. B. dem heraklitischen und demokritischen; das *ἄπειρον* schließt auch das Element des sich Bewegenden, des Wechselnden und Veränderlichen in sich [64]), das nun aber freilich durch das *πέρας* oder das Formprinzip bemeistert und in Ordnung und Harmonie gebracht wird. Ja so hoch steht dem pythagoreischen System die Bewegung, daß es die Lehre von der Bewegung sämmtlicher Weltkörper, auch der Erde, allerdings in kreisförmigen, sämmtlich durch Ein Centrum bestimmten Bahnen, in die Kosmologie eingeführt hat.

Die Lehre der Pythagoreer vom **Bau** und von der **Bewegung der Welt**, zu deren Zustandekommen ihre nur unvollständig überlieferten Vorstellungen von den physikalischen Elementen und ihre astronomischen Theorien mitgewirkt haben, ist folgende.

In der Mitte der Welt befindet sich Dasjenige, was der Ausgangspunkt der ganzen Weltbildung war, das Eins, um welches sich sämmtliche Weltkörper (*σφαῖραι*) im Kreise bewegen. Dieser Mittelpunkt der Welt hält die ganze Natur zusammen und ist Sitz des sogenannten Centralfeuers, von welchem Erleuchtung und belebende Erwärmung in die Welt ausgeht. Philolaus nennt daher dieses Centrum der Welt die *ἑστία τοῦ παντός*, den Heerd des Alls, mit Anspielung auf den Altar der Hestia, der sich im Mittelpunkte der Staaten, im Prytaneum, befand, und auf welchem das ewige Feuer, die Lebensflamme des Staates, brannte; auch Haus oder Wache des Zeus, Mutter der Götter wird es genannt [65]).

---

64) s. S. 62.

65) Philol. bei Stob. Ecl. I, 468: *τὸ πρᾶτον ἁρμοσθὲν τὸ ἓν ἐν τῷ μέσῳ... Ἑστία καλεῖται.* I, 488: *Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν, βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως.* Die Namen *Ζηνὸς πύργος, Ζηνὸς φυλακή* **Zeller** I, 303 f. Als Grund dafür, daß das feurige Element seinen Sitz im Centrum der Welt hat, wird

Daß wir dieses Centralfeuer nicht sehen, hat darin seinen Grund, daß wir auf der von ihm abgekehrten Erdhälfte wohnen; sein Licht empfangen wir auf mittelbarem Wege durch die von ihm erleuchtete Sonne. Der Weltkörper sind es zehen, weil die Dekas die vollkommenste Zahl ist: nämlich zu oberst (am entferntesten vom Centralfeuer) die Fixsternsphäre, dann die fünf Planeten, hierauf die Sonne, unter ihr der Mond, sodann die Erde und endlich ein von den Pythagoreern sei's blos der Zehnzahl zu lieb oder zugleich aus andern Gründen angenommenes zehntes Gestirn zunächst dem Centralfeuer, die sog. Gegenerde [66]). Jenseits der Fixsternsphäre umgibt, dem Centralfeuer entsprechend, das Feuer des Umkreises (*τὸ περιέχον πῦρ*) die Welt (Anm. 65) und trennt sie von dem um sie her liegenden *ἄπειρον* (leeren Raum). Die gegenseitigen Abstände der Weltkörper sind wiederum durch das Gesetz der Harmonie bedingt; sie entsprechen genau den Intervallen der musikalischen Octave. Da nun jeder regelmäßig schwingende Körper einen Ton von sich gibt, so erzeugt die Gesammtbewegung der Himmelskörper einen Accord von Tönen, welcher der musikalischen Harmonie entspricht. Es ist dieß die pythagoreische Sphärenharmonie. Daß wir diese Sphärenmusik nicht hören, hat seinen Grund in der Verwöhnung unseres Gehörs; wir überhören sie, weil wir sie von Geburt an zu hören gewöhnt sind [67]). Die Umkreisung des Centralfeuers legt die Sonne in jährlichem, der Mond in monatlichem, die Erde in täglichem Umlauf zurück (Böckh Ph. S. 116). Wir stoßen hier zum

---

Arist. de coelo II, 13 angegeben: *τῷ τιμιωτάτῳ οἴονται προσήκειν τὴν τιμιωτάτην ὑπάρχειν χώραν, εἶναι δὲ πῦρ μὲν γῆς τιμιώτερον, τὸ δὲ πέρας (τιμιώτερον) τῶν μεταξύ, τὸ δ' ἔσχατον καὶ τὸ μέσον πέρας* (das *μέσον* ist *πέρας* und daher vorzüglicher als *τὰ μεταξύ*, der Zwischenraum, in welchem die Erde und die übrigen Sterne sich bewegen). „*πέρας*“ ist aber auch das *ἔσχατον*, der äußerste Umkreis der Welt, wo daher ein zweites, dem Centralfeuer entsprechendes Feuer, das Feuer der Peripherie, sich befindet (s. o.).

66) Arist. de coelo II, 13: *τὴν δὲ γῆν, ἓν τῶν ἄστρων οὖσαν, κύκλῳ φέρεσθαι περὶ τὸ μέσον.* Stob. Ecl. I, p. 488: *περὶ τὸ μέσον δέκα σώματα θεῖα χορεύειν, οὐρανόν* (Fixsternsphäre), *πλανήτας, μεθ' οὓς ἥλιον, ἐφ' ᾧ σελήνην, ὑφ' ᾗ τὴν γῆν, ὑφ' ᾗ τὴν ἀντίχθονα.* Arist. Met. I, 5, 6: *ἐπεὶ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανόν* (= Welt) *δέκα μὲν εἶναί φασιν, ὄντων δὲ ἐννέα μόνον φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν.* Die *ἀντίχθων* ist eine *γῆ*, wie unsere Erde (Arist. de coelo II, 13), und dasselbe gilt von den übrigen Weltkörpern, Zeller I, 309.

67) Arist. de coelo II, 9.

erstenmal auf die Behauptung, daß die Erde sich bewege. Nur darf man darum nicht annehmen, Philolaus habe die Axenbewegung der Erde gelehrt. Bei Philolaus rotirt die Erde weder um sich selbst, noch um die Sonne, sondern um das Centralfeuer. Die Axendrehung der Erde lehrten erst der Syracusaner Hiketas und der Pythagoreer Ekphantus, die Axendrehung sammt der Bewegung um die Sonne der Samier Aristarch, und nach ihm, mit hinzugefügter Begründung, Seleukus aus Erythrä, der eigentliche Vorläufer des Kopernikus [68]).

7. Die Psychologie und Ethik der Pythagoreer.

Auch in ihrer Psychologie und Ethik haben die Pythagoreer an die Idee der Harmonie angeknüpft. Wie nach ihnen eine harmonische Ordnung das All durchdringt, so dachten sie sich auch die einzelne Menschenseele als Harmonie [69]); daher ist es in Plato's Phädon p. 86, b ein Pythagoreer, Simmias, dem die mit der pythagoreischen Lehre freilich nur verwandte Behauptung, die Seele verhalte sich zum Körper, wie die musikalische Harmonie zu den Saiten, in den Mund gelegt wird. Die Pythagoreer dachten sich Leib und Seele als ursprünglich verschieden: sie sahen den Körper als Grab (*σῆμα*) oder als Gefängniß (*φρουρά*) der Seele an [70]). Diese Ansicht, daß die Seele zur Strafe in den Körper gefesselt sei, hängt offenbar mit eigenthümlichen Lehren von einem höhern, himmlischen Ursprung und Wohnort der Seele und mit der Idee der Seelenwanderung zusammen, die zu den religiösen Vorstellungen der Pythagoreer gehörte, und die sie sich als einen Läuterungsproceß dachten, welchen jede nicht durchaus rein gebliebene Seele durch-

68) Böckh Philol. S. 122. Ueber Hiketas, Ekphantus, Heraklides vom Pontus, Aristarch von Samos handelt Böckh, über das kosmische System des Plato S. 122 ff. Ideler Verh. d. Kopern. zum Alterthum, Mus. der Alterthumswiss. II, 2, 405 ff.

69) Macrob. Somn. Scip. I, 14: Plato dixit animam essentiam se moventem, Philolaus et Pythagoras harmoniam. Böckh Philol. Fr. 23. S. 177.

70) Phaed. 62, b: *ὁ μὲν οὖν ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι, καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν.* Böckh S. 178. *Φρουρά* ist hier Gefangenschaft, nicht Posten, praesidium et statio vitae, wie Cic. Cat. maj. 20 übersetzt. Bei Athenäus IV, p. 157, c sagt ein Pythagoreer, die Seele sei zur Strafe in den Körper gefesselt.

machen muß [71]). In ihrer Kosmologie weist auf diese Lehren der Satz hin, daß die Region unter dem Monde oder die irdische Region der Ort des die Veränderung liebenden Werdens (*φιλομετάβολος γένεσις*), der Ort der Unordnung (*ἀταξία*) sei, während im „Olymp" und im „Kosmos" (im engern Sinne S. 68) reine Ordnung herrsche [72]). Nicht alle Weltregionen sind gleich vollkommen (vgl. S. 71); es gibt auch solche, in welchen die Materie gegen Form und Ordnung sich sträubt, in die Harmonie des Alls zu fügen sich weigert; zu ihnen gehört die Erde; und das Leben auf der Erde ist daher ein unvollkommener Zustand, in welchen die Seele, die an sich „Harmonie" ist, nicht von Natur, sondern nur durch eigene Schuld gekommen sein kann, und welchen sie daher wieder abstreifen muß, um zu den reinern Regionen, woher sie stammt, zurückkehren zu dürfen.

Die Ethik der Pythagoreer hat demgemäß eine durchaus religiöse Färbung. Sie lehrten, daß die Menschen ein Besitzthum, gleichsam eine Heerde der Götter seien (Phaed. 62, b), daß die Götter für die Menschen sorgen (ebendas.) [73]), daß das höchste Gesetz und Gut darin bestehe, Gott zu folgen, die Ordnungen der Götter zu ehren, von aller Verunreinigung durch Begierde und Leidenschaft sich frei zu machen, durch Ausübung strenger Tugend Gott ähnlich zu werden [74]). Aber wissenschaftliche Bedeutung kommt der Ethik der Pythagoreer noch nicht zu. Sie haben zwar einzelne Tugenden begrifflich zu bestimmen gesucht [75]), z. B. die Tugend selbst als Harmonie definirt, ebenso die Freundschaft als harmonische Gleichheit, *ἐναρμόνιος ἰσότης* (D. L. VIII, 33), die Gerechtigkeit als Wiedervergeltung (*ἀντιπεπονθός* Arist. Eth. Nic. V, 8), sonst aber sich begnügt, die ethischen Begriffe auf Zahlen zurückzuführen,

---

71) Diog. L. VIII, 14: *πρῶτόν φασι τοῦτον* (Pythagoras) *ἀποφῆναι τὴν ψυχὴν κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσαν ἄλλοτ' ἄλλοις ἐνδεῖσθαι ζώοις.* Xenophanes ap. D. L. VIII, 36.

72) Stob. Ecl. I, 488.

73) Phaed. 62, b: *οὐ μέντοι ἀλλὰ τόδε γέ μοι δοκεῖ, ὦ Κέβης, εὖ λέγεσθαι, τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους, καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἓν τῶν κτημάτων θεοῖς εἶναι.* D. L. VIII, 27: *προνοεῖσθαι τὸν θεὸν ἡμῶν.*

74) D. L. VIII, 22—24. 33. Stob. Eclog. Eth. p. 64 ff.

75) Arist. Met. I, 5, 29: *περὶ τοῦ τί ἐστι ἤρξαντο λέγειν καὶ ὁρίζεσθαι, λίαν δ' ἁπλῶς ἐπραγματεύθησαν.* XIII, 4, 6: *περί τινων ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος.*

ein Verfahren, bei welchem die wissenschaftliche Unfruchtbarkeit des Zahlprinzips am grellsten hervortritt. Im Uebrigen aber behauptet der Pythagoreismus eine ausgezeichnete Stelle in der Entwicklung der griechischen Philosophie; er hat mit Recht die physikalische und kosmologische Bedeutung der Quantitäts- und Maaßverhältnisse hervorgehoben, er hat in ächt griechischer Weise das Prinzip der gestaltenden und ordnenden Form für das wesentliche Prinzip der Weltbildung erklärt, und er hat mit der Aufstellung des Gegensatzes zwischen diesem Prinzip der Form und dem formlosen Element des *ἄπειρον* der platonischen Philosophie vorgearbeitet, welche nur in anderer Weise diese Dualität eines idealen Formprinzips und eines materiellen formlosen Substrats zur Grundlage ihrer Weltanschauung gemacht hat.

§ 14. Die Eleaten.

Das Mathematische, die Zahl ist ein Mittleres zwischen der sinnlich wahrnehmbaren Materie und den reinen Vernunftbegriffen. Es war daher, nachdem die Jonier das Wesen der Dinge im sinnlichen Stoffe, die Pythagoreer in der Zahl gesucht hatten, ein ganz naturgemäßer Fortschritt, wenn eine Philosophie auftrat, welche dazu vorwärts schritt, einen aus der Vernunft oder dem reinen Denken selbst geschöpften Begriff von der Welt aufzustellen. Die Pythagoreer strebten mit ihrem Zahlprinzip bereits nach einer Reduktion des Mannigfaltigen der gegebenen Wirklichkeit auf eine nicht mehr sinnlich wahrnehmbare Ursache alles Seyns, da sie sich von der Voraussetzung leiten ließen, ein sinnlicher Stoff könne nicht Prinzip der Form, der gemessenen Ordnung und Harmonie der Welt sein, auf deren Erforschung sie von Anfang an ausgiengen; aber vollständig war diese Reduktion nicht; die Zahl ist noch halb sinnlich, sofern sie nur eine Zusammenfassung der an den Dingen wahrgenommenen äußern Verhältnisse der Vielheit und Größe, nur ein Messen und Rechnen, nicht aber ein Denken ist. Der Fortschritt zu einer neuen, über die bisherigen sinnlichen oder halbsinnlichen Vorstellungen von der Welt sich erhebenden Philosophie geschah in folgender Weise.

Ein gemeinsamer Mangel der Jonier und der Pythagoreer war zuvörderst der, daß es bei Beiden, wenn schon bei letztern weniger

als bei den ersten, an einer Reducirung des Mannigfaltigen auf ein wirklich einheitliches Prinzip fehlte. Wie bei den Joniern ein theilbarer Grundstoff oder geradezu eine Mehrheit von Grundstoffen an der Spitze stand, so bei den Pythagoreern eine Mehrheit von bestimmten Zahlgrößen und Zahlverhältnissen, welche die in die formlose Vielheit eingehenden und ihr Gestalt und Ordnung gebenden Grundmaaße des Kosmos sein sollten; es standen ebenso neben einander die formlos unbegrenzte Substanz selbst und das sie begrenzende Formprinzip; wurde schließlich dieß Alles zusammen auf das Ἕν zurückgeführt als Quelle von Allem, so geschah dieß doch keineswegs in entschiedener Weise und trat nicht als Hauptpunkt des ganzen Systems hervor. Ein weiterer Mangel der jonischen Philosophie war, daß sie in ihrem Streben, die Entstehung der Dinge zu erklären, die Welt vorzugsweise als ein sich entwickelndes, nicht als ein gleichförmig beharrendes Ganzes ins Auge faßte; dieser Mangel war zwar im Pythagoreismus verbessert worden; aber auch dieß nicht in durchgreifender Weise, da auch nach pythagoreischer Lehre der Kosmos und seine Ordnung erst im Laufe der (grenzlosen) Zeit ihren Anfang genommen haben (S. 69). Anders die Eleaten. In ihnen drang das gerechte Streben des Denkens durch, die Welt nicht mehr als Aggregat und Compositum verschiedener Stoffe und Kräfte und desgleichen nicht mehr als eine in steter Veränderung begriffene Summe von Erscheinungen, sondern sie endlich einmal auch als Einheit anzuschauen, d. h. als ein Wesen, das aller von uns wahrgenommenen Verschiedenheit seiner Bestandtheile ungeachtet im Grunde überall nur Ein und dasselbe Seyn ist, und als ein Wesen, das stets Eines und dasselbe bleibt trotz aller von uns an ihm wahrgenommenen Veränderungen, kurz als ein Wesen, welches nach Substanz und Bestand Eines, nicht Vieles, ist. Das war der Standpunkt der eleatischen Philosophie; sie suchte, dem eingeborenen Triebe des Denkens folgend, die Einheit des Verschiedenen und Wechselnden auf und ließ nur sie als Dasjenige gelten, was wahrhaftes und wirkliches Seyn habe; alles Verschiedene und Wechselnde erklärte sie für bloßen Schein. Und damit, daß sie dieß that, überwand sie die bisher herrschende sinnliche Auffassung der Dinge, weil, sobald wir aller wahrnehmbaren Verschiedenheit und Veränderung das Seyn absprechen, nur ein unwahrnehmbares, somit unsinnliches Seyn übrig bleibt. Die eleatische Philosophie hat in

drei aufeinanderfolgenden Generationen drei Stufen der Entwicklung durchlaufen. Den Grund zu ihr hat Xenophanes gelegt; die systematisch folgerechte Darstellung des eleatischen Prinzips gehört dem Parmenides, die polemische Begründung desselben dem Zeno an. Die Schule hat ihren Namen von der griechischen Pflanzstadt Elea oder Velia in Lucanien (Unteritalien), wo Xenophanes als Einwanderer, Parmenides und Zeno als Eingeborene lebten. Elea war eine Gründung der tapfern und freiheitsliebenden Phokäer, die ihre Vaterstadt Phokäa verlassen hatten, um nicht in die Knechtschaft der Perser zu gerathen, Hdt. I, 164. 167. Aus dieser Sinnesart der Phokäer erklärt es sich auch vielleicht, wie die sonst nicht bedeutende Stadt der Sitz tieferer Bildung und damit auch einer so einflußreichen philosophischen Schule hat werden können. Auch Massilia, eine andere Colonie der Phokäer, war eine durch Wissenschaft und geistige Bildung ausgezeichnete Stadt.

§ 15. Xenophanes.

1. Sein Leben.

Der Stifter der eleatischen Schule, Xenophanes, wurde zu Kolophon, einer jonischen Stadt Kleinasiens, geboren. Frühzeitig aus seiner Vaterstadt vertrieben, brachte er sein übriges Leben in griechischen Städten Siciliens und Unteritaliens, und so auch in Elea, zu [1]). Er selbst sagt in einem auf uns gekommenen Gedicht, es seien jetzt 67 Jahre, daß er unstet im hellenischen Lande umherirre, und dieses Wanderleben habe er im 25sten Lebensjahre angetreten [2]). Er stand folglich im 93sten Lebensjahre, als er dieses Gedicht verfaßte. Auf jenen Wanderungen soll er in der Weise der alten Rhapsoden seine Gedichte selbst vorgetragen haben, D. L. IX, 18. Die Angaben über seine Lebenszeit gehen weit auseinander; es läßt sich nur so viel sagen, daß er in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts geblüht hat. Seine philosophische Lehre hat er in einem eigenen Gedicht vorgetragen, das von Spätern unter dem Titel *περὶ φύσεως* citirt wird. Die wenigen Bruchstücke seiner

---

1) D. L. IX, 18.
2) D. L. IX, 19.

Dichtungen, die auf uns gekommen sind, hat der Holländer Karsten gesammelt (1830).

2. Seine Lehre.

Die Lehre des Xenophanes, die aus den auf uns gekommenen Bruchstücken seiner Gedichte nicht mehr deutlich zu ersehen ist, wird von den Alten gewöhnlich in dem Satze zusammengefaßt, Alles sei Eins (*ἓν εἶναι τὸ πᾶν*), und dieses Eins sei Gott [3]). Auch Plato, der älteste Zeuge, sagt, die von Xenophanes begründete eleatische Schule gehe von der Ansicht aus, Alles sei Eins, Soph. 242, d [4]). Genauer beschreibt Aristoteles den philosophischen Standpunkt des Xenophanes, wenn er Met. I, 5, 21 sagt: „Xenophanes dachte sich das All als Einheit, erklärte sich aber nicht näher darüber, ob er unter dieser Einheit eine begriffliche, ein *ἓν κατὰ λόγον*, oder eine materielle, ein *ἓν κατὰ ὕλην* verstehe, sondern auf die Welt als Ganzes seinen Blick richtend, sagte er, das Eins sei Gott" [5]). In dieser Stelle sind die charakteristischen Momente der Philosophie des Xenophanes vollständig angegeben. Xenophanes hat hiernach a) zuerst das Prinzip des All-Eins, *ἓν καὶ πᾶν*, ausgesprochen, b) das All-Eins unmittelbar als Gott angeschaut, aber c) unbestimmt gelassen, ob er sich dieses einheitliche Seyn als Collectivsumme aller Einzeldinge, oder als begriffliches Seyn gedacht hat. Die noch vorhandenen Bruchstücke seiner Dichtungen beziehen sich größtentheils auf das Wesen Gottes, dessen Einheit und Unveränderlichkeit er gegen die polytheistischen und anthropomorphischen Vorstellungen der Volksreligion zu vertheidigen sucht. Seine Aeußerungen über das

3) Sext. Emp. Hypot. I, 225: *ἐδογμάτιζε δ' ὁ Ξενοφάνης, ἓν εἶναι τὸ πᾶν καὶ τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσιν.* Galen. Hist. c. 3: Xenophanes zweifelte über Alles und lehrte nur dieß, *εἶναι πάντα ἕν, καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεόν.* Simpl. in Arist. Phys. fol. 5: *μίαν τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν Ξενοφάνην ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεοφραςος.* Cic. Acad. IV, 37: Xenophanes unum esse omnia dixit, neque id esse mutabile, et id esse Deum.

4) Plat. Soph. 242, d: *τὸ ἐλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους—ἀρξάμενον, ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων, οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις.*

5) Arist. Met. I, 5, 21: *Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τήτων ἑνίσας — οὐδὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας* (nämlich der Einheit *κατὰ λόγον* und *κατὰ ὕλην*) *ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.*

Wesen Gottes lauten so: „Nur Ein Gott existirt, den Sterblichen weder an Gestalt vergleichbar, noch an Gedanken“ (Fr. 1). Ganz Auge ist er, ganz Verstand, ganz Ohr (Fr. 2). Mühelos beherrscht er Alles durch sein Denken (Fr. 3). Immer verharrt er in demselben Stande und bewegt sich nimmer (Fr. 4). Weder Werden noch Vergehen kommt ihm zu (Fr. 34). Die Menschen aber denken sich die Götter menschenähnlich, ebenso wie die Löwen, wenn sie malen könnten, die Götter löwenartig bilden würden (Fr. 5. 6). Besonders Homer und Hesiod haben die Götter geschmäht und herabgewürdigt, indem sie ihnen, was Alles bei den Menschen eine Schande ist, andichteten, Diebstahl, Ehebruch und Betrug (Fr. 7). Alle diese Sätze sind jedoch negativer Natur, und haben zunächst nur den Zweck, unwürdige und verendlichende Bestimmungen von der Gottheit abzuwehren. Geht man jedoch von hier aus weiter, und fragt, wie sich Xenophanes, während er Gott und Welt für identisch erklärt, die von ihm behauptete Einheit und Unveränderlichkeit Gottes mit der Getheiltheit und Veränderlichkeit der Welt zusammenzureimen gewußt hat, so stößt man auf eine Lücke in seinem System. Das Verhältniß jenes ewigen und wandellosen Seyns zum endlichen und getheilten Seyn hat Xenophanes unbestimmt gelassen. Er schaute das Universum, indem er von der Veränderlichkeit und Getheiltheit desselben abstrahirte, unmittelbar als unwandelbare, einige Gottheit an. An diesen von Xenophanes unerörtert gelassenen Punkt hat sofort, mit ungleich höherem wissenschaftlichem Bewußtsein und unter Abstreifung der theologischen Form, in der sich die Philosophie des Xenophanes bewegt hatte, Parmenides angeknüpft, indem er nur das reine, immer und überall mit sich selbst identische Seyn für wirkliches Seyn, alles getheilte und veränderliche Seyn aber für wesenlosen Schein erklärte.

§ 16. Parmenides.

1. Sein Leben.

Parmenides wurde zu Elea geboren; er war reich und von vornehmem Geschlecht. Ueber die Zeit seiner Blüthe sind die Berichte nicht übereinstimmend: am meisten Glauben verdient die wiederholte Angabe Plato's, Parmenides sei 65 Jahre alt, in Begleitung des 40jährigen Zeno zu den Panathenäen nach Athen gekommen,

und dort mit dem noch sehr jungen Sokrates zusammengetroffen [1]). Da Sokrates um 470 geboren ist, dieses Zusammentreffen also etwa um's Jahr 455 stattgefunden hat, so mag die Geburt des Parmenides um's Jahr 520 anzusetzen seyn. Daß er Schüler des Xenophanes gewesen ist, wie überliefert wird [2]), wäre hiernach chronologisch nicht unmöglich. So wenig sonst von seinen Lebensumständen Näheres überliefert wird, so einstimmig ist das gesammte Alterthum im Ausdruck der Ehrfurcht vor dem eleatischen Weisen, in der Bewunderung vor der Tiefe seines Geistes, wie vor dem Ernst und der Erhabenheit seiner Gesinnung [3]); Parmenides „den Großen" (*ὁ μέγας*) nennt ihn Plato Soph. 237, a.

2. Seine Schrift.

Parmenides hat seine Philosophie in einem epischen Gedichte niedergelegt, das gewöhnlich unter dem Titel „von der Natur" (*περὶ φύσεως*) angeführt wird, und von dem uns bedeutende Bruchstücke (158 Verse in Karstens Sammlung) [4]) erhalten sind. Es zerfiel in zwei Theile, von denen der erste die Lehre vom Seyn oder das Gebiet der Wahrheit (*ἀλήθεια*), der zweite das Gebiet des Nichtseyenden oder des Scheins (*δόξα*) abhandelte. Vgl. v. 28—32.

---

1) Parm. 127: (es wird erzählt, Parmenides und Zeno seien einmal zu den Panathenäen gekommen): *τὸν μὲν οὖν Παρμενίδην εὖ μάλα ἤδη πρεσβύτην εἶναι, σφόδρα πολιόν, καλὸν δὲ κἀγαθὸν τὴν ὄψιν, περὶ ἔτη μάλιϛα πέντε καὶ ἑξήκοντα· Ζήνωνα δὲ ἐγγὺς ἐτῶν τετταράκοντα τότε εἶναι, εὐμήκη δὲ καὶ χαρίεντα ἰδεῖν· καὶ λέγεσθαι αὐτὸν παιδικὰ τοῦ Παρμενίδου γεγονέναι. καταλύειν δὲ αὐτοὺς ἔφη παρὰ τῷ Πυθοδώρῳ ἐκτὸς τείχους ἐν Κεραμεικῷ. οὗ δὴ καὶ ἀφικέσθαι τόν τε Σωκράτη καὶ ἄλλους τινὰς μετ' αὐτοῦ πολλούς. Σωκράτη δ' εἶναι τότε σφόδρα νέον.* Soph. 217, c: *Παρμενίδῃ — παρεγενόμην ἐγὼ νέος ὤν, ἐκείνου μάλα δὴ τότε ὄντος πρεσβύτου.* Theaet. 183, e: *συμπροσέμιξα τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτῃ.*

2) Aristoteles gibt übrigens diese Nachricht nur als Sage, Met. I, 5, 21: *Παρμενίδης τούτου λέγεται μαθητής.*

3) Plat. Theaet. 183, e: *Παρμενίδης μοι φαίνεται τὸ τοῦ Ὁμήρου, αἰδοῖός τε εἶναι ἅμα δεινός τε. συμπροσέμιξα γὰρ δὴ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτῃ. καί μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον.* Ceb. Tab. c. 2: *ἀνὴρ ἔμφρων καὶ δεινὸς περὶ σοφίαν, λόγῳ δὲ καὶ ἔργῳ Πυθαγόρειόν τινα καὶ Παρμενίδειον ἐζηλωκὼς βίον.*

4) Parmenidis reliquiae ed. Karsten 1835.

3. Die Philosophie des Parmenides.

Der erste Theil seines Lehrgedichts entwickelt den Gedanken, daß nur das mit sich selbst schlechthin identische Seyn wirkliches Seyn, alles wechselnde und getheilte Seyn dagegen kein wirkliches Seyn, sondern ein Nichtseiendes und ebendamit Unmögliches, Undenkbares ist. Den Beweis für diesen Satz führt Parmenides in Form einer Beschreibung des wahren Seyns, dessen Prädikate oder Merkmale (σήματα v. 57) er aufzählt. Das Seyende (τὸ ὄν) ist nach ihm vor Allem weder geworden, noch vergänglich (v. 58. 68 f.). Es ist nicht geworden; denn es müßte sonst vorher nicht gewesen sein, und dieß ist unmöglich, da in diesem Fall nicht abzusehen ist, wie es überhaupt hätte zur Existenz eines Seyns kommen sollen, es kann nur entweder von jeher seyn oder gar nicht seyn (v. 61—66); oder müßte es aus einem schon Seienden hervorgegangen sein, was wiederum unmöglich ist, da es von diesem ersten Seienden nicht verschieden wäre (v. 67 f.). Ebensowenig ist das, was ist, vergänglich, da es, wenn es je nicht wäre, kein Seiendes wäre (v. 63 f. 71). Wie ohne Anfang und Ende, so ist das, was ist, auch ohne alles Früher oder Später, es war nicht und wird nicht seyn, sondern es ist ganz da in ewiger Gegenwart (v. 60. 74—76), die Zeit findet auf es keine Anwendung; es ist unveränderlich, unbeweglich, in steter Dieselbigkeit in sich ruhend (v. 79. 84—86). Ganz das Gleiche gilt auch von seiner Beschaffenheit. Es ist Ein Ganzes, das nirgends getheilt oder theilbar ist, das vielmehr absolut in sich zusammenhängt; es ist nur Schein, daß es ein Nahes und Fernes, daß es räumliche Trennung im Seienden gebe, es ist überall Seyn an Seyn, das Seyn ist nicht trennbar oder zerstreut, sondern ein ξυνεχές, ein überall schlechthin zusammengehöriges Kontinuum (v. 61. 77. 80. 89—92). Das Seiende ist ebenso schlechthin einartig, ohne irgend eine (qualitative) Verschiedenheit, es ist ganz gleich, da es nirgends mehr oder weniger Seyn, stärkere oder schwächere Realität ist; es ist wie ein untheilbares, so ein unterschiedslos sich selbst gleiches Kontinuum (v. 59. 77—80). Es füllt ebendeßwegen Alles aus durch sich selbst (v. 79), nichts hätte neben ihm Raum, da in ihm überall Seyn an Seyn, nirgends eine Lücke und Leere ist (v. 80). Das Seyn ist endlich auch nicht etwa ein unbegrenzt in's Weite sich

erstreckendes Seyn, denn in diesem Falle würde ihm die Vollendung fehlen, es ist vielmehr in sich begrenzt und abgeschlossen und so vollkommen sich selbst genügend (v. 87. 88). Wenn Parmenides (v. 101—108) das Seyn mit einer in sich gerundeten, in allen Theilen sich selbst gleichen Kugel vergleicht, so will er auch mit diesem Bilde sagen, gleichwie eine solche Kugel ein durchaus sich selbst gleiches und nach allen Seiten gleichmäßig vollendetes Wesen darstelle, so sei auch das Seiende ein völlig Gleichartiges und ein Vollendetes, dem nichts, auch nicht die Abgeschlossenheit in sich selbst, hiezu fehlt. Zu diesen Prädikaten des Seienden fügt Parmenides noch eine speziellere Bestimmung hinzu: er erklärt das Denken für zusammenfallend mit dem Seyn; denn, sagt er, der Gegenstand des Denkens ist eben das Seiende (v. 93), und das Denken ist nicht ohne das Seyn, innerhalb dessen es selbst ist (v. 94), weil ja überhaupt außer dem Seienden nichts ist (v. 95 f.); Existenz und Denken sind somit im Seienden ungeschieden; wo Seyn ist, ist auch Denken.

Hiemit sind die Prädikate oder Merkmale (σήματα) aufgezählt, die Parmenides seinem Seyn beilegt; in der Aufzählung dieser Eigenschaften, d. h. in der Beschreibung des reinen oder absoluten Seyns besteht seine ganze positive Philosophie. Aus diesem Begriff des ὄν zieht nun Parmenides die negative Folgerung, daß alles Dasjenige, was diesem Begriff des reinen, gleichartigen, vollendeten Seyns nicht entspricht, d. h. daß Alles, was ein μὴ ὄν ist, was in irgend einer Beziehung ein Nichtsein, ein Werden, ein Entstehen und Vergehen, eine Ab- und Zunahme, eine Trennung in Theile, eine Ungleichheit, einen Mangel, eine Beschränkung des Seyns an sich zeigt, nicht existirt. Von dieser Art ist nun aber die Welt, wie sie uns durch die Sinne erscheint, und Parmenides spricht daher der Welt der sinnlichen Erscheinung die wirkliche Existenz ab. Zwar spiegeln uns unsere Sinne, das urtheilslose Auge und das schallende Ohr ein Seyn des Nichtseienden, ein Vieles, ein Werden und Vergehen u. s. w. vor (v. 54); aber das ist ein Irrwahn; man muß der Vernunft (λόγος) und nicht den täuschenden Sinnen folgen (v. 55): nur Eine Wahrheit gibt es, daß das Seiende ist, daß es nur Seyn gibt, ὡς ἔςι (v. 56 f.), daß Nichtseiendes, eben weil es nicht ist, auch nicht sein kann (v. 35—44), daß das Seiende wie Eines in sich so auch das Einzige ist, was Seyn hat (v. 95).

Soweit der erste Theil des Gedichts. Man sollte glauben, die

Philosophie des Parmenides sei hier zu Ende; nachdem der Satz, daß nur das Seiende ist, nach seinem positiven Inhalt und seinen negativen Consequenzen entwickelt worden ist, bleibt nichts mehr zu erörtern übrig. Denn was könnte noch hinzugefügt werden, wenn doch das Nichtseiende, d. h. das getheilte und zeitliche Seyn, undenkbar ist, wenn, wie Parmenides mit ausdrücklichen Worten sagt, alles Das Trug ist, was die urtheilslosen, taub und blind dahintaumelnden Geschlechter der Sterblichen (v. 49) für wirklich halten, nämlich Werden und Vergehen, den Ort verändern, die Farbe wechseln (v. 98 ff.). Die erscheinende Natur, als das Gebiet des getheilten und veränderlichen Seyns, ist nur die Sphäre des Nichtseienden, und folgerichtig kann es von ihr weder Lehre noch Wissenschaft geben. Dennoch läßt Parmenides der Lehre vom Seyn noch einen zweiten Theil folgen, der als Lehre vom Nichtseienden bloß hypothetisch, vom Standpunkt der gemeinen Meinung aus (v. 110. 120), eine Erklärung der erscheinenden Natur gibt; Parmenides scheint dabei die Absicht gehabt zu haben, die gewöhnliche Weltauffassung der wahren wenigstens anzunähern, indem er ausführt, wie sich auch das sinnlich erscheinende Mannigfaltige auf einfache und in allem Wechsel beharrende Prinzipien zurückführen lasse. Die zuvor geläugnete Natur wird jetzt als eine von der Sinnenwahrnehmung aufgedrungene Thatsache wieder eingeführt, freilich unter dem Vorbehalt, daß ihr Seyn und Wahrheit nicht zukomme. Parmenides macht daher den Uebergang vom ersten Theil seines Gedichts auf den zweiten mit der Bemerkung, der Wahrheit Rede und Gedanke sei jetzt geschlossen, und von nun an sei nur sterbliche Meinung und trügerischer Schmuck der Rede zu vernehmen (v. 109—111).

Der Erklärung der Natur legt Parmenides den Gegensatz zweier Elemente zu Grund, eines zarten und feinen, des Feuers oder Lichtes, und eines schweren, dichten, kalten, der Nacht oder des Dunkels (v. 112—121). Ihm selbst gilt, wie er sagt, nur das erste der beiden für wahr und wirklich (v. 113), es ist ihm substantiell identisch mit dem Einen Seienden (s. v. 116), das zweite erklärt er für eine irrthümliche Meinung, für in Wahrheit nicht seiend [5]); aber da dieser Gegensatz des Lichten und Dunkeln einmal angenommen ist, so soll die Welt nicht aus ersterem allein, sondern aus beiden zu-

5) So auch Arist. Met. I, 5, 24 f.

sammen abgeleitet werden (v. 121). Diese beiden Elemente also einmal angenommen, so sind sie als die einzige, beharrliche Grundlage aller Erscheinungen zu betrachten. Sie sind in gleicher Masse vorhanden (v. 124); alle Dinge sind nur Mischungen von ihnen. Je mehr Feuer, Licht, desto mehr Seyn, Leben, Bewußtsein; je mehr Kaltes und Starres, desto mehr Leblosigkeit [6]). Je nach den Mischungsverhältnissen des Warmen und Kalten richtet sich die Vollkommenheit eines jeden Naturprodukts und so insbesondere die des Menschen. Die Natur der Bestandtheile des Körpers ist im Menschen Ein und Dasselbe mit Dem in ihm, was denkt, wie im großen Ganzen Seyn und Denken ungeschieden sind, und auf die Art der Mischung des warmen und kalten Elements im Körper des Menschen, auf den Grad des Vorherrschens des erstern kommt es daher an, welchen Grad von Verstand er besitzt [7]). Diese Physik des Parmenides erinnert auffallend an diejenige des Heraklit, namentlich, sofern Parmenides das Naturleben aus einem Gegensatz von Ursachen und alle Lebendigkeit und Thätigkeit aus Licht und Wärme ableitet. Daß Parmenides die Schrift des Heraklit gekannt hat, geht aus mehreren Stellen seines Gedichts hervor, in welchen er gegen dessen Behauptungen streitet. Wenn er z. B. v. 45 ff. die Behauptung erwähnt und verwirft, daß Seyn und Nichtseyn identisch seien [8]), so hat er hier offenbar den Heraklit im Auge, der diese Behauptung aufgestellt hat [9]). Damit stimmt es ganz überein, daß er Heraklit's

6) Vgl. Arist. Met. I, 3, 19 f. D. L. IX, 21. Theophrast. de sensu 3 f. u. f. (s. Karsten p. 221 ff.).

7) v. 145 ff.: *ὡς γὰρ ἑκάςῳ ἔχει κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων, τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέςηκεν· τὸ γὰρ αὐτό ἐςιν, ὅπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισι κ. τ. λ.* Theophr. a. a. O.

8) Bernays im Rhein. Mus. VII. 1850. S. 114: Die Folgerung, welche wahrscheinlich Heraklit selbst ausgesprochen, nämlich *εἶναι καὶ μὴ εἶναι ταὐτὸν καὶ οὐ ταὐτόν*, greift schon Parmenides an v. 45 ff. ed. Karsten. — —: *ἄκριτα φῦλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμιςαι κ' οὐ ταὐτόν, πάντων τε παλίντροπός ἐςι κέλευθος.* Zweiköpfig, *δίκρανοι* (v. 47) werden die Herakliteer genannt wegen ihrer antinomischen Sätze, z. B. *εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν* Fr. 72 Schleierm. Der Ausdruck *φοροῦνται* v. 48 überträgt auf die Person der Herakliteer ihren Satz *πάντα φέρεσθαι*, dieselbe Anspielung, wie Plat. Theaet. 179, e. Die allerdeutlichste Anspielung aber enthalten die Worte *πάντων παλίντροπός ἐςι κέλευθος* coll. Heraklit Fr. 34 Schleierm.: *παλίντροπος ἁρμονία κόσμου.* Vgl. S. 26. Anm. 22.

9) Fr. 72 bei Schleierm.: *ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, ἐσμέν τε καὶ οὐκ ἐσμέν.*

Physik bei seiner bloß hypothetisch vorgetragenen Darstellung der Gründe der Naturerscheinungen besonders berücksichtigt hat.

§ 17. Zeno.

1. Sein Leben.

Zeno, in Elea geboren, Schüler und Liebling (*παιδικά* Parm. 127) des Parmenides, war nach Plato (ebd.) 25 Jahre jünger, als dieser, also um das Jahr 495 v. Chr. geboren. Er kam 40 Jahre alt in Begleitung des Parmenides zu den Panathenäen nach Athen, wo er seine Schrift, eine vielleicht in dialogischer Form abgefaßte Abhandlung [1]), die Plato in seinem Parmenides nachgebildet haben könnte, vorlas [2]). Er scheint den größten Theil seines Lebens in Elea zugebracht zu haben D. L. IX, 28. Der Versuch, seine Vaterstadt von einem Tyrannen zu befreien, soll ihm das Leben gekostet haben. Der Hergang wird verschieden und sagenhaft erzählt; einstimmig aber wird die Standhaftigkeit gerühmt, mit der er seinen grausamen Tod ertragen haben soll [3]).

2. Seine Philosophie.

Zeno steht auf demselben philosophischen Standpunkt, wie Parmenides, und unterscheidet sich von ihm nur dadurch, daß er für die eleatische These, das Wechselnde und Mannigfaltige der Erscheinungswelt existire nicht, einen andern Beweis führt. Eine falsche Behauptung kann nämlich auf zweierlei Art widerlegt werden, entweder so, daß man das Gegentheil beweist, oder so, daß man die falsche Behauptung aus sich selbst widerlegt, d. h. ihr nachweist, daß sie mit innern Widersprüchen behaftet ist. Den erstern Weg schlug Parmenides ein, den andern Zeno, indem er nachwies, daß Vielheit und Bewegung etwas an sich Widersprechendes, folglich Un-

1) D. L. III, 48.

2) Plat. Parm. 127, c.

3) Diog. L. IX, 26. 27. Cic. Tusc. II, 22, 52: Zeno proponatur Eleates, qui perpessus est omnia potius, quam conscios delendae tyrannidis indicaret. Cic. N. D. III, 33, 82: Zenonem Eleae accepimus in tormentis necatum. Plut. adv. Colot. 32: *Ζήνων — τὴν γλῶτταν αὐτοῦ διατρώγων τῷ τυράννῳ προσέπτυσεν.*

denkbares und Unmögliches seien. Er verfaßte, wie er bei Plato Parm. 128 sagt, seine Schrift in der Absicht, dem Parmenides zu Hülfe zu kommen, und nachzuweisen, daß diejenigen, welche das Eins des Parmenides lächerlich finden und verspotten, sich mit der Annahme eines Vielen in noch viel größere und lächerlichere Widersprüche verwickeln, als Parmenides mit seinem Eins. In der That verfolgen alle Beweise des Zeno den Zweck, die Vorstellung von einer Vielheit, Getheiltheit des Seienden u. s. f. aus sich selbst heraus zu widerlegen. Vorzüglich berühmt sind Zeno's Beweise gegen die **Bewegung**; sie lauten so:

a) Die Bewegung ist undenkbar, da das Bewegte immer vorher die Hälfte des Raums zurücklegen muß, ehe es zum Ziele gelangt, und so in's Unendliche fort, d. h. die Bewegung kann gar keinen Anfang gewinnen, da jeder Theil des Raums, den das Bewegte zu durchlaufen hat, wie klein er auch gesetzt werde, von Neuem eine Theilung in's Unendliche verstattet [4]). Bei diesem Beweise des Zeno ist jedoch die unendliche Theilbarkeit der Zeit übersehen. Der unendlich theilbare Raum wird von dem sich bewegenden Körper zurückgelegt, weil auch die Zeit, in welcher dieser Raum zurückgelegt wird, unendlich theilbar ist, so daß auch auf das kleinste Raumtheilchen, das zurückgelegt wird, ein ebenso unendlich kleines Zeittheilchen kommt.

b) Der sogenannte Achilleus: das Langsamere, z. B. eine Schildkröte, kann von dem Schnelleren, dem schnellfüßigen Achilleus, nie eingeholt werden, denn der Verfolgende muß immer vorher da erst ankommen, von wo das Fliehende aufbrach. Der Vorsprung der Schildkröte wird zwar immer kleiner, aber ins Unendliche behält sie einen Vorsprung, da sie während jedes Zeittheils noch um etwas vorwärts kommt, während dessen der andere ihr nachzukommen sucht [5]).

---

4) Arist. Phys. VI, 9: *τέτταρές εἰσι λόγοι περὶ κινήσεως οἱ παρέχοντες δυσκολίας τοῖς λύουσι· πρῶτος μὲν ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἥμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον ἢ πρὸς τὸ τέλος, περὶ οὗ διείλομεν ἐν τοῖς πρότερον λόγοις.* Simpl. fol. 236, b: *εἰ ἔςι κίνησις, ἀνάγκη τὸ κινέμενον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ ἄπειρα διεξιέναι· τοῦτο δὲ ἀδύνατον.*

5) Arist. Phys. VI, 9: *δεύτερος ὁ καλέμενος Ἀχιλλεύς· ἔςι δ' οὗτος, ὅτι τὸ βραδύτερον οὐδέποτε καταληφθήσεται θέον ὑπὸ τοῦ ταχίςου· ἔμπροσθεν γὰρ ἀναγκαῖον ἐλθεῖν τὸ διῶκον, ὅθεν ὥρμησε τὸ φεῦγον, ὥς' ἀεί τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον.* Dieser Beweis ist eigentlich derselbe, wie der vorangehende: nur daß

c) Der sich bewegende Pfeil ruht oder seine Bewegung ist nur scheinbar, denn er ist in jedem Moment an einem bestimmten Ort und nur an diesem Ort; an einem bestimmten Orte aber wirklich und ausschließlich sein ist soviel als ruhen [6]).

Sämmtliche drei Beweise argumentiren aus der unendlichen Theilbarkeit von Raum und Zeit gegen die Möglichkeit von Ortsveränderung oder Bewegung, und geben somit eine polemische Begründung der These des Parmenides.

Verwandt sind die Beweise gegen die Vielheit. a) Wenn es Vieles gibt, so ergibt sich mit gleicher Folgerichtigkeit, daß es ohne Größe, und daß es unendlich groß ist, ein Widerspruch, der beweist, daß die Voraussetzung falsch ist, d. h. daß es keine Vielheit gibt. Gibt es nämlich eine Vielheit, so muß sie aus Einheiten bestehen. Theilt man sie aber wirklich in Einheiten, die nicht mehr Vielheit, sondern reine Einheit sind, so müssen diese Einheiten untheilbar sein, da, was sich theilen läßt, immer noch Vieles ist. Das Untheilbare aber hat keine Größe mehr, da bei aller Größe noch Theilung möglich ist, es ist so gut als nichts. Andrerseits: Wenn es Vieles gibt, so muß, wie aus dem letzten Satze des vorhergehenden Beweises hervorgeht, 1) Jedes der Vielen eine Größe haben, und 2) Jedes vom Andern durch eine Zwischengröße getrennt sein, da es sonst nichts für sich, sondern mit dem Andern identisch wäre. Nun aber muß das, was eine Größe von der andern trennt, selbst wieder eine Größe haben und von den zwei Größen, die es trennt, durch Zwischengrößen getrennt sein, von denen dann wieder Dasselbe gilt, und so fort in's Unendliche; es schieben sich immer neue Größen zwischen die Größen hinein, die Größe findet kein Maaß und Ziel mehr, es ist Alles unmeßbar und unfaßbar groß. b) Wenn es viele Dinge gibt, so sind es ihrer nothwendig so viele, als sie sind, weder mehr noch weniger; die Zahl der vielen Dinge ist also eine bestimmte Zahl. Ebenso nothwendig ist aber auch die entgegenstehende Consequenz: Wenn es viele Dinge gibt, so sind (wie vorhin gezeigt wurde) zwischen allen immer wieder andere Dinge, zwischen

---

statt der Halbirung eine willkührliche Theilung des gegebenen Raums angenommen wird.

6) Arist. Phys. VI, 9: τρίτος λόγος, ὅτι ἡ ὀϊστὸς φερομένη ἕστηκεν. συμβαίνει δὲ παρὰ (in Folge) τὸ λαμβάνειν, τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν (sei aus einzelnen „Jetzt," Momenten, zusammengesetzt).

diesen wieder andere u. s. f., das Viele ist also unendlich an Zahl [7]).

Gegen die unmittelbare und volle Wahrheit **sinnlicher Empfindung und Wahrnehmung** ist folgende Argumentation gerichtet: „Wenn ein Scheffel Getreide beim Umfallen ein Geräusch gibt, so müßte auch ein Korn oder ein Zehntausendtheil eines Korns beim Fallen ein Geräusch geben, dessen Stärke sich zu der Stärke des Geräusches des Scheffels gerade so verhält, wie sich die Größe des Korns oder Körnchens zur Größe des Scheffels verhält; kurz rauscht der Scheffel, so rauscht auch das Korn u. s. f.; rauscht das Korn nicht, so rauscht auch der Scheffel nicht [8]).

Verwandt mit den Beweisen für die unendliche Größe des Vielen ist Zeno's Argumentation gegen den Begriff des **Raums**: Wenn, wie man annimmt, alles Existirende irgendwo, d. h. in einem Ort ist, so muß auch der Ort, um zu existiren, irgendwo oder in einem Orte sein, dieser wieder in einem dritten, und sofort ins Unendliche; dieß aber ist unmöglich (entweder: weil mit diesem steten Fortgehen von Ort zu Ort sich der Widerspruch eines unendlich großen und doch wieder von einem dritten umschlossenen Raums ergäbe, oder: weil von einem unendlichen Raum, auf den man bei diesem Fortgehen käme, nicht mehr gesagt werden kann, daß etwas in ihm sei, daß er etwas umschließe); also ist es mit dem Raum nichts. Zeno will auch hier zeigen, daß die Sinnenwelt und sinnliche Vorstellung, weit entfernt etwas Festes und Haltbares zu geben, vielmehr das Gebiet des *ἄπειρον* sei, wo sich nichts fixiren läßt, sondern alle begriffliche Bestimmtheit in der hier herrschenden Relativität aller Beziehungen sich in nichts verflüchtigt [9]).

Für die Fortbildung des eleatischen Systems hat Zeno zwar mehr negative als positive Bedeutung, da er nur die polemische Seite desselben weiter entwickelte; aber in der Geschichte der Philosophie überhaupt nimmt Zeno eine um so wichtigere Stelle ein, er ist Urheber der **Dialektik**, der Untersuchung der Wahrheit der physikalischen Begriffe; der dogmatistische Charakter der ersten Periode der griechischen Philosophie geht mit ihm am entschiedensten zu Ende. Wie Zeno den Sophisten ihre Hauptwaffen gegen die hergebrachte

7) Simpl. in Arist. Phys. 30.

8) Arist. Phys. VII, 5. Simpl. ad h. l.

9) Arist. Phys. IV, 3. Simpl. ad h. l.

Anschauungsweise geliefert, wie er auf Plato's dialektische Untersuchungen anregend eingewirkt hat, so ist er auch ein Vorgänger der Kantischen Kritik mit ihren Antinomien, die gleichfalls gegen die Objektivität der sinnlichen Erfahrung gerichtet sind.

Eine weniger erhebliche Stellung als Zeno nimmt sein Zeitgenosse **Melissus** aus Samos ein, Staatsmann und Feldherr seiner Vaterstadt, blühend um 444 v. Chr. Aus seiner in ungebundener Rede verfaßten Schrift *περὶ τοῦ ὄντος* hat uns Simplicius in seinem Commentar zur aristotelischen Physik bedeutende Bruchstücke erhalten, gesammelt von Brandis und Mullach. Plato setzt den Melissus dem Parmenides nach (Theät. 183), und Aristoteles wirft ihm, wie freilich auch dem Xenophanes, Mangel an dialectischer Bildung (*ἄγροικος* Met. I, 5, 22) und logischer Schärfe (*φορτικὸς* Phys. I, 2) vor. Deßungeachtet hat auch er die eleatische Lehre durch eigene Beweisführungen zu bekräftigen, ja selbst fortzubilden gesucht. Unter den ersten Gesichtspunkt fallen seine polemischen Beweisführungen gegen die Vorstellungen von einem Werden und einer Vielheit des Seyns. Aehnlich wie Parmenides sucht er zu zeigen, daß dem Einen Seyn weder Entstehen noch Vergehen, weder Wachsen noch Abnahme, weder qualitative noch örtliche Veränderung, auch nicht Körperlichkeit zukomme, weil diese eine Mehrheit von Theilen voraussetzte (Fr. 16). Die sinnlichen Wahrnehmungen, die uns eine Vielheit und Mannigfaltigkeit des Seyns vorspiegeln, täuschen uns; denn wäre all dieses Mannigfaltige wirklich, so müßte es sich als seiend uns darstellen, und nicht als in stetem Werden und steter Veränderung begriffen; nun aber erscheint uns das Warme im Uebergang zum Kalten, das Harte zum Weichen, das Belebte zum Todten oder umgekehrt, wir sehen nie ein wahres, sondern immer nur ein scheinbares Seyn, ein Nichtmehrsein des Seienden, ein Seyn des vorher nicht Seienden, somit überall das Gegentheil des wahren Seyns (Fr. 17). Melissus scheint, wie aus seinen Fragmenten hervorgeht, die eleatische Lehre zunächst im Gegensatz gegen die jonische Physik entwickelt zu haben, und in der That hatte er, unter Joniern lebend, die allernächste Aufforderung, diejenige Seite des eleatischen Prinzips hervorzuheben, welche gegen die damals noch blühende jonische Naturphilosophie festzustellen war. Allein eben aus diesem

seinem Verhältniß zu den jonischen Physikern scheint auch ein ihnen befreundetes Element seiner Lehre zu stammen. Als das Eigenthümliche seiner Lehre gibt nämlich Aristoteles die Behauptung an, das Eins sei unendlich (Met. I, 5, 20), was auch die Fragmente bestätigen; Melissus erklärt das Seiende für ἄπειρον, weil es weder Anfang noch Ende habe (Fr. 2); in dieser Unendlichkeit des Seienden fand er seine Einheit begründet, sofern es nicht zwei Unendliche zugleich oder neben einander geben könne. Nach Aristoteles ist diese Unendlichkeit des Seienden für Melissus, wie für Xenophanes, zugleich unendliche Stoffausdehnung (a. a. O.: ἓν κατὰ ὕλην) [1]), wogegen er die Möglichkeit eines leeren Raums, sofern damit ein Existiren des Nichtseienden gesetzt wäre, für undenkbar und daher das Unendliche wie Parmenides für untheilbar erklärte. Aus der Unmöglichkeit des leeren Raums folgerte er zugleich die Unmöglichkeit einer Bewegung des Seienden, da außer ihm kein Leeres ist, in welches es entweichen, und ebenso in ihm selbst keine Leerheit, keine Porosität, kraft welcher es sich in sich selbst zusammenziehen, an Dichtigkeit zunehmen und eben damit an Umfang abnehmen könnte (Fr. 5), — Sätze, welche insgesammt die Bedeutung haben, daß sie dazu dienen, den eleatischen Begriff des Seienden als der gediegenen Grundsubstanz des erscheinenden Daseins klar ins Licht zu setzen.

Der positive Gehalt des eleatischen Philosophirens reicht nun freilich nicht weit. Das Seyn ist eine Abstraktion, die keinen Uebergang zur Erscheinungswelt möglich macht, und sie daher entweder unbegriffen stehen lassen oder sie geradezu negiren muß. Achtungswerth aber ist der ernste und strenge Sinn, der über das Getheilte und Vergängliche zum unbedingt Einen und Bleibenden hinstrebt, und die Konsequenz, mit der dieses Ziel verfolgt wird; es ist eine Philosophie des Charakters, entbehrend der geistvoll konkreten Weltanschauung Heraklit's und des künstlerischen Sinnes für die Form, der den Pythagoreern eigen ist, aber ausgezeichnet durch die Entschiedenheit, die nur Demjenigen Namen und Werth des Seyns zuerkennt, was allgemeinen und ewigen Wesens ist.

1) Wie hiemit die Unkörperlichkeit des Seienden (S. 88) zu vereinigen sei, ist unklar.

§ 18. Die Sophistik.

1. Wesen der Sophistik.

Auf einem ganz andern Standpunkt, als die ganze bisherige Philosophie steht die Sophistik. Es tritt mit ihr ein neues Prinzip philosophischer Anschauung auf, das Prinzip der Subjectivität. Die bisherigen Philosophen waren von der stillschweigenden Voraussetzung ausgegangen, das subjective Bewußtsein sei durch die objektive Wirklichkeit bedingt und beherrscht, das Regulativ für unsere subjectiven Vorstellungen sei die Objectivität; sie hatten deßhalb ihr Prinzip in der objectiven Welt gesucht. Jetzt trat die entgegengesetzte Ansicht auf, die Dinge seien uns nur in unsrem subjectiven Vorstellen gegeben, das subjective Vorstellen sei das allein Maaßgebende und allein Entscheidende; für jeden Einzelnen sei mithin dasjenige wahr, was ihm als wahr erscheine; eine objective, allgemeingültige Wahrheit gebe es nicht. Diesen Standpunkt des Subjectivismus hat die bisherige Philosophie allerdings vorbereitet: die heraklitische Lehre vom Fluß aller Dinge und die zerstörende Dialectik, die Zeno gegen die Erscheinungswelt geübt hatte, bot Waffen genug zur Bestreitung aller objectiven Wahrheit, weßwegen sich auch Protagoras an Heraklit, Gorgias an die Eleaten angeschlossen hat. Aber die Möglichkeit einer objectiven Wahrheit und Erkenntniß zu läugnen, so weit war Keiner der bisherigen Philosophen gegangen; im Gegentheil: sie hatten alle ein objectives Prinzip der Wahrheit zu ergründen und aufzustellen gesucht. Bis zu jenem Extrem ist erst die Sophistik vorgeschritten.

Der Erste, der das Prinzip der Subjectivität ausgesprochen hat, war Protagoras. Er that es in dem berühmten Satze: „das Maaß aller Dinge ist der Mensch“ (*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔςι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔςι* D. L. IX, 51. Plat. Theaet. 152, a. 160, d. 166, d. Cratyl. 385, e und sonst). Dieser Satz hat nach Protagoras' eigener Auslegung folgenden Sinn: „die Dinge sind für mich so beschaffen, wie sie mir erscheinen, für einen Andern so, wie sie ihm erscheinen“ (Theaet. 152, a. Crat. 386, a); alles Vorstellen beruht auf Eindrücken der Dinge auf das Individuum, diese Eindrücke sind aber so verschieden

und so wechselnd, wie die Dinge und Individuen selbst es sind, und es gibt daher weder ein objectiv wahres und allgemeingültiges, noch ein festes und bleibendes Erkennen, es gibt nur ein Vorstellen, nicht ein Wissen. Die nothwendige Consequenz dieser Lehre war die praktische Folgerung, daß über jeden Gegenstand die verschiedensten, ja geradezu entgegengesetzte Vorstellungen und Meinungen gleich gut möglich seien und gleich gut behauptet und plausibel gemacht werden können, oder daß für und gegen Alles gleich gut gesprochen werden könne — ein Satz, den gleichfalls Protagoras zuerst aufgestellt haben soll (D. L. IX, 51), und den fast alle Sophisten sich angeeignet haben. Diesen Grundsatz, daß es nichts Anundfürsichseiendes, kein *καθ' αὑτὸ ὄν* gebe, daß Alles nur Sache zufälliger Vorstellung und Meinung sei, haben spätere Sophisten insbesondere auf Recht und Moral angewandt. Sie drücken ihn hier so aus: gut oder schlecht ist nichts an sich, *φύσει*, sondern nur durch Meinung (*δόξῃ*) oder durch Satzung oder willkürliche Uebereinkunft, *νόμῳ* [1]). Diese These, die Läugnung allgemeingültiger Urtheile und Werthbestimmungen im Gebiete des Sittlichen, ist für den ganzen Standpunkt der Sophistik am meisten charakteristisch. Nur ein anderer Ausdruck derselben Ansicht ist der Satz, der von dem Sophisten Thrasymachus im ersten Buche der platonischen Republik und von dem Politiker Kallikles in Plato's Gorgias aufgestellt und verfochten wird: das natürliche Recht (*τὸ φύσει δίκαιον*) sei das Recht des Stärkern, des *κρείττων*; wer in einem Staate, sei es durch Waffengewalt, sei es durch Redegewalt, die Macht habe, der gebe Gesetze nach seinem Belieben und Nutzen, und was ein Machthabender auf solche Weise in seinem Interesse festgesetzt habe, das sei in jedem Staate Recht; was dagegen dem Nutzen des Machthabenden zuwiderlaufe, heiße rechtswidrig [2]). Diese Ansicht von Recht und Gesetz war bei den Sophisten nicht etwa blos Theorie, sondern ebensosehr Praxis, nämlich bei denen von ihnen, welche sich auf die Redekunst warfen. Ist nämlich das Gute und Schlechte, das Gerechte und Ungerechte nur Sache willkürlicher Meinung und Satzung, so hat die Ueberredungskunst unbeschränkten Spielraum;

---

1) Plat. Gorg. 482, e ff.: *τὸ δίκαιον οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.* Rep. II, 364, a: *ἀκολασία καὶ ἀδικία — δόξῃ μόνον καὶ νόμῳ αἰσχρόν.* de Leg. X, 889, e.

2) Plat. Gorg. 482 ff. 491. 492. — Rep. I, 338. 343.

Jeder kann, sofern er nur das Talent und die Fertigkeit dazu besitzt, Andere überreden zu Allem, was und wie es auch sei; nicht darauf, ob Etwas wahr und recht an sich ist, sondern darauf, wozu man die Menschen bringen kann, kommt es an. Daher bildeten die Sophisten die Redekunst besonders aus als *ἀντιλογικὴ τέχνη* [3]), als die Kunst, für und gegen jede Sache zu sprechen und insbesondere „die schwächere Rede zur stärkern zu machen" (*τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*) [4]), d. h. gerade auch solche Behauptungen, welche nach gemeiner Ansicht unhaltbar oder schwer zu vertheidigen sind, als beifalls- und glaubenswerth darzustellen.

Es versteht sich von selber, daß es bei solchen Ansichten den Sophisten nicht um Ergründung der Wahrheit, sondern lediglich um Erweckung rhetorischen Scheines zu thun sein konnte. Plato und Aristoteles definiren die Sophistik deßhalb geradezu als die Kunst, Schein zu erregen, als *τέχνη φανταςική* [5]), als Scheinweisheit, *φαινομένη σοφία* [6]). In der That beruhte die Stärke der meisten Sophisten nicht auf einem der Sache auf den Grund gehenden Wissen, sondern auf der Fertigkeit zu reden. Das Reden über Gegenstände aller Art war ihnen die Hauptsache. So rühmt sich Hippias bei Xenophon [7]), daß er über jeden Gegenstand jedesmal wieder etwas Neues zu sagen wisse; Gorgias erbietet sich bei Plato (Gorg. 447, c), jede Frage, die an ihn gestellt werden wolle, auf der Stelle und aus dem Stegreife zu beantworten [8]).

Je weniger es den Sophisten sonach zu thun war um Anbau und Pflege der Wissenschaft um ihrer selbst willen, desto eifriger wandten sie ihre Fertigkeit in Rede und Vortrag dazu an, als Lehrer in den verschiedensten Fächern nützlicher und bildender Künste und

3) Plat. Soph. 232. Rep. V. p. 454.

4) Aristot. Rhet. II, 24. p. 1402, a. Arist. Nub. 882 sagt Strepsiades zu Sokrates: *ὅπως δὲ* (Phidippides) *ἐκείνω τὼ λόγω μαθήσεται, τὸν κρείττον', ὅστις ἐςὶ, καὶ τὸν ἥττονα, ὃς τἄδικα λέγων ἀνατρέπει τὸν κρείττονα· ἐὰν δὲ μή, τὸν γοῦν ἄδικον πάσῃ τέχνῃ.* Sokr.: *αὐτὸς μαθήσεται παρ' αὐτοῖν τοῖν λόγοιν.* Strepf.: *ἐγὼ δ' ἀπέσομαι· τοῦτο γοῦν μέμνησ', ὅπως πρὸς πάντα τὰ δίκαι' ἀντιλέγειν δυνήσεται.*

5) Plat. Soph. 236, c.

6) Arist. Met. IV, 2, 24. Elench. Soph. 1.

7) Mem. IV, 4, 6: *πειρῶμαι καινόν τι λέγειν ἀεί.*

8) Quint. XII, 11, 21: Gorgias quoque summae senectutis quaerere auditores, de quo quisque vellet, jubebat.

Kenntnisse aufzutreten, jeder nach seiner Individualität. Während Gorgias vorzugsweise Redner zu bilden sich anheischig machte (Meno 95, c. Gorg. 449, a), kündigte sich Protagoras als Lehrer praktischer Weisheit, als Tugendlehrer an (Prot. 317, b. 318, e), und auch viele andere Sophisten erwählten sich die Jugenderziehung, das *παιδαγωγεῖν* oder *παιδεύειν ἀνθρώπους*, zu ihrer Berufsart, obwohl natürlich ihre neue Erziehungsmethode den Freunden alter Sitte sehr zuwider war und namentlich von Aristophanes in seinen Wolken als systematische Jugendverführung dargestellt wurde. Prodikus wandte sich grammatischen, namentlich synonymischen Untersuchungen zu; Hippias ertheilte Unterricht in den Naturwissenschaften, der Mathematik und Geschichte; andere Sophisten machten sich die Erklärung der alten Dichter zur Aufgabe; wieder andere lehrten Jurisprudenz und Kriegskunde; kurz es gab wenige Unterrichtsgegenstände, an welche sich die Sophisten nicht gemacht hätten. Ebendarum waren es auch nur wenige unter ihnen, welche sich mit den Problemen der philosophischen Speculation näher abgaben, und die wenigsten, die es thaten, verfuhren dabei selbstständig. Durchschnittlich jedoch huldigten alle der Lehre von der Subjektivität des Erkennens, da der mit derselben gegebene, keine objektive Wahrheit anerkennende Skepticismus ihrem prinziplosen Treiben und ihrem willkürlichen Spiel mit Worten und Begriffen am besten zusagte. Skeptisch verhielten sie sich besonders zur Volksreligion. Die Meisten bezweifelten, Viele läugneten die Volksgötter; der auch sophistisch gebildete Kritias, Einer der 30 Tyrannen, stellte den Götterglauben als eine Erfindung schlauer Staatsmänner dar [9]).

In allen diesen Beziehungen, in ihrem ganzen Treiben haben die Sophisten die größte Aehnlichkeit mit den Encyklopädisten des vorigen Jahrhunderts: wie überhaupt jenes Zeitalter Athens der französischen Aufklärungsperiode entspricht. Auch die Encyklopädisten haben, wie die griechischen Sophisten, in religiöser und politischer Hinsicht eine aufklärerische Tendenz verfolgt und skeptische Ideen in Umlauf gesetzt; auch sie sind in allen Sphären des Wissens schrift-

9) Sext. Emp. adv. Math. IX, 54: *καὶ Κριτίας εἷς τῶν ἐν Ἀθήναις τυραννησάντων δοκεῖ ἐκ τοῦ τάγματος τῶν ἀθέων ὑπάρχειν, φάμενος, ὅτι οἱ παλαιοὶ νομοθέται ἐπίσκοπόν τινα τῶν ἀνθρωπίνων κατορθωμάτων καὶ ἁμαρτημάτων ἔπλασαν τὸν θεὸν ὑπὲρ τοῦ μηδένα λάθρα τὸν πλησίον ἀδικεῖν, εὐλαβέμενον τὴν ὑπὸ τῶν θεῶν τιμωρίαν.*

stellerisch thätig gewesen, und haben durch diese Schriftstellerei zwar zur Verbreitung mannigfaltiger Kenntnisse und zur Förderung formeller Bildung viel beigetragen, aber die Wissenschaft selbst meist wenig gefördert.

2. Der Zusammenhang der Sophistik mit den Sitten- und Culturzuständen ihrer Zeit.

Daß jede Philosophie das Abbild ihrer Zeit ist, sieht man besonders an der Sophistik, sie ist die Philosophie des Zeitraums der Auflösung der althellenischen Lebensformen, der Geltendmachung des Prinzips der Subjectivität gegen das Objective und Allgemeine der Sitte und des Staates. Die Lehren der Sophisten sprachen, wie Plato mit Recht bemerkt (Rep. VI, 493, a), nur dieselben Grundsätze aus, die seit der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts das Verhalten der großen Mehrzahl in den bürgerlichen und geselligen Verhältnissen leiteten. Ist die Absolutheit des empirischen Subjects das theoretische Prinzip der Sophistik, so tritt uns dieses Prinzip in praktischer Anwendung als schrankenloses Streben nach individueller Berechtigung, Freiheit und Macht in allen Kreisen des damaligen, namentlich des athenischen Staats- und Privatlebens entgegen. Es war für Griechenland dasjenige Stadium seiner staatlichen und sittlichen Entwicklung herangekommen, in welchem die Interessen des Individuums nicht mehr dem allgemeinen Gesetz und Wohl schweigend sich unterordnen, sondern ihres Rechtes inne werden und nun dieses Recht in einseitiger, das Objective nicht mehr achtender Weise verfolgt wird. Es kam mehr und mehr dahin, daß der Einzelne sich gewöhnte, in seiner subjectiven Ansicht, in seinem persönlichen Vortheil den Maaßstab für sein Thun und Lassen, für sein Wollen und Wirken zu suchen. Das öffentliche Leben wurde zu einem Tummelplatz der Ehr- und Selbstsucht, des ungezügelten Strebens nach Einfluß und Herrschaft; die politischen Parteikämpfe, die die griechischen Staaten während des peloponnesischen Kriegs erschütterten, zerstörten die Pietät und untergruben den gesetzlichen Sinn; Thucydides klagt mit tiefem Unwillen über die Verwirrung aller sittlichen Begriffe, die zu seiner Zeit eingerissen war[10]. Das Herkommen

---

10) Thucyd. III, 82: τὴν εἰωθυῖαν ἀξίωσιν (Geltung) τῶν ὀνομάτων ἀντὴλ-

hatte seine Macht verloren; die in den demokratischen Staaten Griechenlands ohnedies oft genug wirklich nach reiner Willkür gegebenen und wieder umgeänderten Gesetze erschienen als eine bloße Uebereinkunft der herrschenden Gewalten, deren Beobachtung freies Belieben des Einzelnen sei, das sittliche Gefühl als Wirkung staatskluger Erziehung (Gorg. 483, e), der Glaube an die Götter als menschliche Erfindung zur Einschüchterung der freien Thatkraft, die Familienpietät als *νόμος* menschlichen Ursprungs, den jeder Andere durch Ueberredungskunst umzuändern berechtigt sei [11]: kurz, der protagoreische Satz, das Subject sei das Maaß aller Dinge, wurde praktisch aufs Treuste befolgt, so daß man sagen kann, die Sophistik habe nur die theoretische Formel gefunden für das praktische Leben und Treiben damaliger Zeit.

3. Beurtheilung der Sophistik.

Nach ihrer sittlichen Seite kann das Urtheil über die Sophistik nur ungünstig lauten. Sie war nicht nur der Ausfluß und die Abspiegelung einer moralisch verfallenden Zeit, sondern sie hat auch ihrerseits hinwiederum zur Untergrabung der alten Sitte, zur Erschütterung der sittlichen und religiösen Ueberzeugungen mitgewirkt. Auch philosophisch kann die Bedeutung von Männern nicht hoch angeschlagen werden, welche grundsätzlich die Möglichkeit einer objectiven und allgemeingültigen Erkenntniß in Abrede zogen. Dagegen ist schon das nicht zu läugnen, daß sich die Sophisten in untergeordneten Zweigen der Wissenschaft Verdienste erworben haben. Prodikus z. B. hat durch seine Untersuchungen über den Unterschied sinnverwandter Wörter sich um Sprachforschung und Synonymik verdient gemacht; ein Verdienst, das auch Sokrates anerkannte, indem er seine Vorträge besuchte (Prot. 341, a. Men. 96, d) und ihm

---

λαξαν τῇ δικαιώσει (nach ihrem Fürguthalten). *τόλμα μὲν γὰρ ἀλόγιςος ἀνδρία ἐνομίσθη, μέλλησις δὲ προμηθὴς δειλία εὐπρεπής, τὸ δὲ σῶφρον τοῦ ἀνάνδρου πρόσχημα.*

11) Aristoph. Nub. 1420 ff. Der Vater Strepsiades: *ἀλλ' οὐδαμοῦ νομίζεται τὸν πατέρα τοῦτο πάσχειν* (nämlich von seinem Sohn geschlagen zu werden). Sohn Phidippides: *οὔκουν ἀνὴρ ὁ τὸν νόμον θεὶς τοῦτον ἦν τὸ πρῶτον, ὥσπερ σὺ κἀγώ, καὶ λέγων ἔπειθε τοὺς παλαιούς; ἧττον τί δῆτ' ἔξεστι κἀμοὶ καινὸν αὖ τὸ λοιπὸν θεῖναι νόμον τοῖς υἱέσιν, τοὺς πατέρας ἀντιτύπτειν.*

Schüler zuwies (Theaet. 151, b). Protagoras hat grammatische Untersuchungen über die Redetheile angestellt, D. L. IX, 53 f. Arist. Rhet. III, 5. Andere Sophisten haben sich mit der Erklärung alter Dichter abgegeben, und hiedurch die Sprachwissenschaft gefördert. Sophisten waren es, welche die ersten Lehrbücher der Rhetorik (τέχναι) geschrieben haben. Gorgias namentlich hat großen Einfluß auf die attische Beredtsamkeit, selbst auf die attische Prosa ausgeübt. Im Styl des Thucydides z. B. ist die Nachahmung des gorgianischen Styls nicht zu verkennen. Auch Isokrates, der beste Stylist unter den griechischen Rednern, war Schüler des Gorgias. Ferner haben die Sophisten durch ihre Trug- und Fangschlüsse, die sie mit besonderem Interesse ausbildeten, den Grund zu der spätern formalen Logik gelegt. Sie nöthigten wenigstens ihre Gegner, den Formen des Denkens mehr Aufmerksamkeit als bisher zuzuwenden, weßwegen wir denn auch sogleich den Sokrates und einzelne sokratische Schulen mit logischen Untersuchungen beschäftigt sehen. Endlich haben viele Sophisten die Verbreitung nützlicher Kenntnisse unter dem größern Publikum gefördert. In keinem Fall darf man die ältern Sophisten, einen Gorgias und Protagoras, für so ganz lächerliche und alberne Figuren halten, als welche sie in Plato's geistreich ironischen Schilderungen erscheinen. Die große Bewunderung, die Beide in Athen gefunden haben, wäre alsdann unbegreiflich. Dagegen waren spätere Sophisten, wie sie z. B. in Plato's Euthydemus geschildert werden, freche Schwätzer ohne allen wissenschaftlichen Ernst, die nur darauf ausgiengen, durch armselige Trugschlüsse Verwirrung in der Rede hervorzubringen. Zu Aristoteles' Zeit war die Sophistik gänzlich in Verachtung gerathen.

§ 19. Die berühmten Sophisten.

1. Protagoras.

Der Erste, der sich statt des Namens φιλόσοφος den Namen σοφιςής, d. h. Weisheitslehrer, beigelegt haben soll (Plat. Prot. 349, a), ist Protagoras aus Abdera. Er ist ums Jahr 480 v. Chr. geboren, und starb 70jährig ums Jahr 412 [1]). In seinen reiferen

1) So Hermann de aetat. ph. jon. p. 17. Denn er starb 70jährig (Plat. Men. 91, e. Apollodor D. L. IX, 56; neunzigjährig D. L. IX, 55 ohne Quellenangabe), um Olymp. 92 = 412 v. Chr., s. Hermann Zeitschr. für

Jahren finden wir ihn zu Athen und in Sicilien, wo er Unterricht in der Redekunst ertheilte. Er soll sich durch diesen Unterricht, den er sich mit 100 Minen (4000 fl.) bezahlen ließ (Diog. L. IX, 52), mehr Geld erworben haben, als Phidias, Plat. Men. 91. Durch seine Redekunst rühmte er sich, die schwächere Behauptung zur stärkeren zu machen; er soll zuerst den Grundsatz aufgestellt haben, daß für und gegen Alles gesprochen, über jeden Gegenstand Entgegengesetztes ausgesagt werden könne, D. L. IX, 51. In Plato's Protagoras dagegen erscheint er nicht als Lehrer der Rhetorik, sondern (318, e) als Lehrer praktischer Weisheit, als Tugendlehrer, *ἀρετῆς διδάσκαλος*, der sich unter Anderem auch dazu erbietet, die Kunst guter Haus- und Staatsverwaltung zu lehren. Diese Erklärung nimmt sodann Sokrates zum Ausgangspunkt, um den Protagoras über das Wesen der Tugend, über ihre Einheit und Lehrbarkeit auszufragen, und da sich Protagoras bei der Beantwortung dieser Fragen in Widersprüche verwickelt, so weist ihm Sokrates seine Prinziplosigkeit und seinen Mangel an wissenschaftlicher Methode nach. Wegen seines Buchs über die Götter, dessen Anfangsworte so lauteten: „von den Göttern kann ich nicht wissen, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind: denn Vieles verhindert, das zu wissen, sowohl die Unklarheit des Gegenstandes als das kurze Leben des Menschen" (D. L. IX, 51), wurde Protagoras zu Athen der Gottlosigkeit angeklagt (IX, 54). Die Schrift wurde auf öffentlichem Markte verbrannt (IX, 52); er selbst aber entfloh, und soll im Schiffbruch den Tod gefunden haben (IX, 55. Sext. Emp. IX, 56). Nach den Zeugnissen der Alten kann ihm ein persönlich achtungswürdiger Charakter nicht abgesprochen werden. Die unsittlichen Consequenzen seiner Lehre zu ziehen, davon scheint ihn sittliche Scheu zurückgehalten zu haben. Mit Wärme erkennt er bei Plato an, daß die Tugend das Schönste sei (Prot. 349): daher sich auch Plato begnügt, ihm gänzliche Unklarheit über die Natur des Sittlichen vorzuwerfen, während er im Gorgias und im Philebus die jüngern Sophisten als grundsatzmäßige Vertheidiger der Unsittlichkeit auftreten läßt. Es werden dem Protagoras von den Alten zahlreiche Schriften zugeschrieben

---

Alterthumswiss. 1834. S. 365. Frey Quaest. Prot. p. 64. Ueber Protag. Lebenszeit auch Plat. Prot. 317, c — wo Protagoras sagt: von Jedem von Euch könnte ich *καθ' ἡλικίαν* Vater seyn. Das Gespräch fällt ins Jahr 430. Ums Jahr 480 geboren, war Prot. damals 50jährig.

(D. L. IX, 55): nur über eine derselben, über diejenige, worin er seine Lehre vom Wissen und Nichtwissen entwickelt hat, haben wir nähere Kunde durch Plato's Theätet, wo sie ausgezogen und bestritten wird. Protagoras gieng in dieser Schrift von der heraklitischen Lehre aus, daß Alles in stetiger Bewegung begriffen sei, und indem er diese Ansicht nicht blos auf das wahrgenommene Object, sondern auch auf das wahrnehmende Subject anwandte (p. 156 f.), lehrte er, bei der ununterbrochenen Wandelung sowohl der wahrnehmenden Individuen als der zur Wahrnehmung kommenden Dinge sei keine objective, allgemeingültige Erkenntniß möglich, sondern nur stets wechselnde Affektionen der Individuen durch die Eindrücke der Dinge und somit nur zufällige und temporäre Empfindungen und Vorstellungen der Individuen über die Dinge, woraus er dann seine weitern Sätze ableitete, daß das individuelle Vorstellen oder Meinen Maaß alles Erkennens, daß „Alles (gleich) wahr" (D. L. IX, 51)[2]), daß Irrthum und Widerlegung unmöglich sei (D. L. IX, 53 *ὡς οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν*), daß von Allem das Entgegengesetzte behauptet werden könne, Sätze, wegen deren Aristoteles die protagoreische Lehre der Läugnung des Satzes des Widerspruchs gleichstellt, Met. IV, 5.

2. Gorgias.

Der berühmteste Sophist seiner Zeit, nächst Protagoras, war Gorgias. Geboren zu Leontium in Sicilien kam er während des peloponnesischen Kriegs 427 v. Chr. nach Athen, um die Sache seiner durch Syrakus bedrängten Vaterstadt zu führen Diod. Sic. XII, 53.[3]) Plat. Hipp. maj. 282, b.[4]). Durch die Neuheit

2) Vgl. Arist. Met. IV, 5, 2: *τὰ δοκοῦντα πάντα καὶ φαινόμενα ἀληθῆ εἶναι.*

3) *ἦν τῶν ἀπεσταλμένων ἀρχιπρεσβευτὴς Γοργίας ὁ ῥήτωρ, δεινότητι λόγου πολὺ προέχων πάντων τῶν καθ' ἑαυτόν. οὗτος καὶ τέχνας ῥητορικὰς πρῶτος ἐξεῦρε, καὶ κατὰ τὴν σοφιστείαν τοσοῦτον τοὺς ἄλλους ὑπερέβαλεν, ὥστε μισθὸν λαμβάνειν παρὰ τῶν μαθητῶν μνᾶς ἑκατόν. οὗτος οὖν καταντήσας εἰς τὰς Ἀθήνας καὶ παραχθεὶς εἰς τὸν δῆμον διελέχθη τοῖς Ἀθηναίοις περὶ τῆς συμμαχίας, καὶ τῷ ξενίζοντι τῆς λέξεως ἐξέπληξε τοὺς Ἀθηναίους, ὄντας εὐφυεῖς καὶ φιλολόγους. πρῶτος γὰρ ἐχρήσατο τῆς λέξεως σχηματισμοῖς* (neue Redefiguren) *περιττοτέροις, ἀντιθέτοις καὶ ἰσοκώλοις καὶ παρίσοις καὶ ὁμοτελεύτοις καί τισιν ἑτέροις τοιούτοις, ἃ τότε μὲν διὰ τὸ ξένον τῆς κατασκευῆς ἀποδοχῆς ἠξιοῦτο, νῦν δὲ φαίνεται καταγέλαστον. τέλος πείσας τοὺς Ἀθηναίους συμμαχῆσαι τοῖς Λεοντίνοις, οὗτος μὲν θαυμασθεὶς ἐν ταῖς Ἀθήναις ἐπὶ τέχνῃ ῥητορικῇ τὴν εἰς Λεοντίνους ἐπάνοδον ἐποιήσατο.*

4) *Γοργίας ὁ Λεοντῖνος σοφιστὴς δεῦρο ἀφίκετο δημοσίᾳ οἴκοθεν πρεσβεύων, ὡς*

seiner kunstreichen Redeweise machte er in Athen das größte Aufsehen; die athenische Jugend drängte sich voll Begeisterung zu seinen öffentlichen Vorträgen und in seinen Unterricht. Nach glücklich beendigtem Geschäft kehrte er wieder nach Sicilien zurück. Später dagegen finden wir ihn wiederholt in Athen, zuletzt in Thessalien, wo er unter der vornehmen Jugend viele Bewunderer fand (Men. 70, b), und sich durch Prunkreden in Privatversammlungen, sowie durch den Unterricht der Jugend viel Geld verdiente [5]). Seine prahlerische Ostentation, die sich auch in der Pracht seiner Kleidung zeigte, wird von Plato öfters verspottet, Gorg. 447, c. 449, c und sonst. Er starb in hohem Alter etwa gleichzeitig mit Sokrates.

Gorgias war mehr Rhetor, als Philosoph. Er hat zwar auch eine philosophische Schrift verfaßt unter dem Titel „vom Nichtseienden oder von der Natur" [6]), worin er, auf die Beweisführungen der Eleaten gestützt, zu zeigen suchte, daß überhaupt nichts sei, und daß, wenn etwas sei, es nicht erkennbar, wenn seiend und erkennbar, nicht mittheilbar seyn würde [7]). Auszüge daraus gibt eine unter den Werken des Aristoteles auf uns gekommene Schrift [8]), sowie Sextus Empirikus adv. Math. VII, 65 ff.

Später scheint Gorgias diese dialectische Sophistik aufgegeben, und sich ganz auf die Rhetorik beschränkt zu haben. Namentlich bei Plato erscheint er nur als Lehrer der Redekunst. So wird im Meno 95, c von ihm gesagt, er verlache die übrigen Sophisten, wenn sie sich für Lehrer der Tugend ausgeben, und erbiete sich nur dazu, Fertigkeit der Rede mitzutheilen. Auch im Gorgias 449, a [9]) gibt

---

ἱκανώτατος ὢν Λεοντίνων τὰ κοινὰ πράττειν, καὶ ἔν τε τῷ δήμῳ ἔδοξεν ἄριστα εἰπεῖν, καὶ ἰδίᾳ ἐπιδείξεις (Prunkreden, declamationes) ποιούμενος καὶ συνὼν τοῖς νέοις χρήματα πολλὰ εἰργάσατο καὶ ἔλαβεν ἐκ τῆσδε τῆς πόλεως.

5) Plin. H. N. XXXIII, 24. § 83: auream statuam Gorgias Leontinus Delphis in templo posuit sibi; tantus erat docendae artis oratoriae quaestus.

6) Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως.

7) Sext. Emp. adv. Math. VII, 65: ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ „περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως" τρία κατὰ τὸ ἑξῆς κεφάλαια κατασκευάζει. ἓν μὲν γὰρ πρῶτον, ὅτι οὐδὲν ἔστι. δεύτερον, ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον (nicht erfaßbar) ἀνθρώπῳ· τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλά τοίγε ἀνερμήνευτον (nicht mittheilbar) τῷ πέλας. Die Beweisführung ist meist den frühern Philosophen, zunächst dem Zeno entlehnt, und nicht viel werth.

8) Sie führt den Titel de Xenophane, Gorgia et Melisso.

9) : μᾶλλον δέ, ὦ Γοργία, αὐτὸς ἡμῖν εἰπέ, τίνα σε χρὴ καλεῖν ὡς τίνος ἐπιστήμονα τέχνης. Gorgias: τῆς ῥητορικῆς. Sokr.: οὐκοῦν καὶ ἄλλους σε φῶμεν δυνα-

er auf die Frage, was seine Kunst sei, zur Antwort: die Redekunst. In der That hat er das Verdienst, die Beredtsamkeit zu einer Kunst ausgebildet zu haben (Anm. 3). Seine Redekunst hatte das Eigenthümliche, daß sie der Prosa eine poetische Färbung zu geben suchte. Gorgias bewerkstelligte dieß theils durch Anwendung ungewöhnlicher und neugebildeter Worte, poetischer Bilder und Metaphern; theils durch die Anwendung gewisser Redefiguren, welche den Zweck hatten, der Prosa einen rhythmischen, symmetrischen, kunstmäßig abgemessenen Bau zu geben. Diese gorgianischen Redefiguren sind (Anm. 3) die Antithese (*ἀντίθετα*), die Gegeneinanderstellung paralleler Satzglieder (*πάρισα, ἰσόκωλα*), und die dem Reim sich annähernde Assonanz der Schlußsylben (*ὁμοιοτέλευτα*). Ein Nachbild dieses gorgianischen Redestyls ist Agathons Rede in Plato's Gastmahl, besonders gegen den Schluß hin, 196, b. 197, d [10]).

3. Prodikus [11]).

Der Tüchtigste und Achtbarste unter den Sophisten war Prodikus aus der Insel Keos. *Προδίκου σοφώτερος* sagte man sprichwörtlich, und auch Plato redet nicht ohne Achtung von ihm. Seine paränetischen Vorträge über ethische Materien, z. B. über die Wahl des Lebenswegs, über die äußern Güter und ihren Gebrauch, über Leben und Tod u. s. w., athmeten sittliches Gefühl; vorzüglich berühmt war im Alterthum sein „Herakles am Scheidewege" Xen. Mem. II, 1 [12]). Außerdem hat er sich durch seine Untersuchungen

---

τὸν εἶναι ποιεῖν; Gorgias: *ἐπαγγέλλομαί γε δὴ ταῦτα.* Diese Antwort des Gorgias ist der Ausgangspunkt des platonischen Gesprächs dieses Namens, in welchem sofort vom Verhältniß der Redekunst zur wahren Politik, und weiterhin von dem Verhältniß des Angenehmen zum Guten gehandelt wird, in der Absicht zu zeigen, daß Beide verschieden, daß subjective Annehmlichkeit und Willkür nicht das Gute sei, dieses vielmehr in etwas ganz Anderem, in Beherrschung des sinnlichen Begehrens und in Gerechtigkeit, bestehe.

10) p. 197, d: *ὁ ἔρως ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν κενοῖ, οἰκειότητος δὲ πληροῖ, — πραότητα μὲν πορίζων, ἀγριότητα δὲ ἐξορίζων· φιλόδωρος εὐμενείας, ἄδωρος δυσμενείας — ζηλωτὸς ἀμοίροις, κτητὸς εὐμοίροις· ἐπιμελὴς ἀγαθῶν, ἀμελὴς κακῶν· ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν πόθῳ, ἐν λόγῳ κυβερνήτης, παραστάτης τε καὶ σωτὴρ ἄριστος* u. s. w.

11) Welker, Prodikus von Keos, Vorgänger des Sokrates, im N. Rhein. Mus. I, 4. 1833.

12) Sie wird auch in Plato's Symp. 177, b, *Ἡρακλέους ἐπαίνους ξυγγράφειν, ὥσπερ ὁ βέλτιστος Πρόδικος*, erwähnt.

über den Unterschied sinnverwandter Wörter, seine *διαίρεσις τῶν ὀνομάτων*, um die Synonymik und Sprachwissenschaft verdient gemacht. In Plato's Gesprächen wird seiner synonymischen Unterscheidungen häufig Erwähnung gethan [13]).

4. Hippias.

Hippias von Elis war ein Polyhistor, der sich durch den Umfang seines Wissens (*πολυμαθής* heißt er bei Xen. Mem. IV, 4, 6) von den übrigen Sophisten unterschied, wenn er ihnen auch an Prunksucht und Prahlerei nichts nachgab. Als ein eitler und ruhmrediger Mann erscheint er auch in beiden angeblich platonischen Dialogen, in denen er das Wort führt [14]). Seine Studien und Unterrichtsvorträge bezogen sich hauptsächlich auf Mathematik, Physik, Astronomie [15]), auch auf Archäologie und Geschichte [16]). Durch die Vorlesungen, die er über jene Materien hielt, hat er wenigstens nützliche Kenntnisse unter dem größern Publikum verbreitet.

---

13) Prot. p. 358. 340. 341. Charm. p. 163. Lach. p. 197. Cratyl. p. 384. Thucydides bildete sich auch nach Prodikus Marcell. vit. Thuc. Spengel, art. script. p. 54 ff.

14) Beide Dialogen unächt. Der erste handelt über das Wesen des Schönen, das Hippias, von Sokrates befragt, nach vielen vergeblichen Versuchen nicht recht zu definiren weiß, weshalb der Dialog resultatlos endigt. Der kleinere Hippias vertheidigt den Satz, daß der vorsätzlich Lügende besser sei, als der unvorsätzlich Lügende, und derjenige, der freiwillig ungerecht handelt, besser, als wer unfreiwillig so handelt, hat übrigens nur den Zweck, den prahlerischen Sophisten zu widerlegen und lächerlich zu machen.

15) Plat. Prot. 315, c. 318, e. Hipp. maj. 285, c. d.

16) Hipp. maj. 285, d: Hippias hält, weil es die Leute am gernsten hören, Vorträge *περὶ τῶν γενῶν τῶν τε ἡρώων καὶ τῶν ἀνθρώπων, καὶ τῶν κατοικίσεων, ὡς τὸ ἀρχαῖον ἐκτίσθησαν αἱ πόλεις, καὶ συλλήβδην πάσης τῆς ἀρχαιολογίας.*

Zweiter Abschnitt.

Die Systeme des Begriffs.

---

§ 20. Uebergang auf Sokrates.

Das Recht und Verdienst der Sophistik bestand darin, daß sie das Prinzip der Subjectivität oder des freien Selbstbewußtseins aufgebracht, ihr Unrecht darin, daß sie die endliche oder empirische Subjectivität zum Prinzip erhoben, daß sie das zufällige Wollen und Vorstellen des Individuums auf den Thron gesetzt hatte. Wohl tritt bei jedem Volke irgend einmal ein Zeitpunkt ein, wo die freie Reflexion erwacht, wo die Ueberlieferung, das Herkommen, das Positive ihre bisherige Auctorität und bindende Kraft verlieren, wo das Subject nach Gründen fragt, und die Forderung erhebt, daß, was es anerkennen und befolgen soll, sich vor ihm als vernünftig ausweise. Diese Forderung ist allerdings berechtigt; dagegen kann andererseits von Demjenigen, der sie ausspricht, gefordert werden, daß er nicht sein zufälliges persönliches Meinen und Belieben zum Maaßstab seines Urtheilens und zum Kanon seines Wollens und Handelns zu machen sich vermesse. Anspruch auf Geltung und Anerkennung hat die zu autonomischer Selbstständigkeit und Selbstbestimmung fortgeschrittene Subjectivität nur dann, wenn ihr Denken und Thun, obwohl frei, doch kein subjectiv willkürliches ist, wenn dasselbe vielmehr selbst wieder beherrscht und getragen wird von etwas Objectivem, das heißt: wenn es getragen und beherrscht wird von dem Bestreben, die wirkliche, objective Beschaffenheit, den wirklichen, objectiven Werth, die wirklichen, objectiven Beziehungen der Dinge zu einander, kurz die wirklichen, objectiven Verhältnisse der Dinge wahrheitsgemäß zu erkennen und dieser Erkenntniß gemäß zu urtheilen und zu handeln. Blos dasjenige Denken und Thun kann ein Recht auf Existenz besitzen, das den wirklichen Verhältnissen der Dinge angemessen ist und ihnen gerecht zu werden sucht. Und dieß ist es nun, was Sokrates aufgestellt hat, und was ihn von den Sophisten absolut unterscheidet. Er steht mit ihnen und mit seiner ganzen Zeit auf dem Boden der freien Subjectivität; aber er ver-

langt, daß das Subject sich zur Einsicht in die wirklichen Verhältnisse der Dinge erhebe und dieser Einsicht gemäß sein Denken und Thun bestimme. Damit fiel die prinziplose Willkür von vorn herein weg, welche das Resultat jener Lehre der Sophisten war, daß es keine objective Wahrheit gebe; es war auf dem Boden der Subjectivität wieder ein objectives Regulativ für Denken und Thun gewonnen. Ebenso wurde durch dieses von Sokrates aufgestellte Prinzip die Philosophie auch in rein theoretischer Beziehung auf neue, höchst fruchtbare Bahnen gewiesen. Wenn Sokrates von dem Postulat ausgieng, daß der Mensch sich zu einer adäquaten Einsicht in die wirklichen Verhältnisse der Dinge erhebe, so war hiemit unmittelbar die Frage in den Vordergrund alles Philosophirens gestellt, auf welchem Wege diese Einsicht zu erlangen sei, oder: die Hauptaufgabe der Philosophie wurde jetzt die Untersuchung des menschlichen Erkennens, die Untersuchung der Möglichkeit, der Gesetze und der Bedingungen des Wissens, während die ältern Systeme nur das Seyn zum Gegenstand der philosophischen Reflexion gemacht, und die Sophisten das Wissen, statt seine Möglichkeit zu untersuchen, mit Hülfe naturalistischer Theorien für unrealisirbar erklärt und an seine Stelle das bloße Vorstellen und Meinen gesetzt hatten. Desgleichen konnte aus dem sokratischen Postulat, daß der Mensch sein Wollen und Handeln durch die Einsicht in die wirklichen Verhältnisse der Dinge regle, endlich auch einmal eine praktische Philosophie entwickelt werden, welche den ältern Systemen wegen ihrer Richtung auf die äußere Natur fast noch ganz fehlte, bei den Sophisten aber wegen ihres abstrakt subjectiven Standpunkts der reinen Willkür des Individuums geradezu eine Unmöglichkeit war.

§ 21. Sokrates.

1. Sein Leben und seine Persönlichkeit.

Sokrates ist Olymp. 77, 4 = 469 v. Chr. in Athen geboren. Sein Vater Sophroniskus war Bildhauer, seine Mutter Phänarete Hebamme, worauf Sokrates in Plato's Theätet p. 149 scherzhaft anspielt, indem er von sich sagt, er treibe dieselbe Kunst, wie seine Mutter, die geistige Hebammenkunst (Mäeutik [1]). Von seiner Jugend

1) Plat. Theaet. 149, a: εἶτα οὐκ ἀκήκοας, ὡς ἐγώ εἰμι υἱὸς μαίας μάλα γεν-

und Bildungsgeschichte ist wenig bekannt. Er soll anfangs die Kunst seines Vaters, die Bildhauerkunst, betrieben haben (D. L. II, 19); noch Pausanias, der Perieget, sah auf der Akropolis die Statuen dreier bekleideter Grazien, die Sokrates' Namen trugen [2]). Als seine Lehrer in der Philosophie werden Anaxagoras und Archelaus genannt [3]): allein diese Angabe verdient keinen Glauben. Er mag wohl mit philosophischen Männern Verkehr gehabt haben, z. B. mit Prodikus, aber daß er nicht aus einer eigentlichen Philosophenschule hervorgegangen, nicht förmlicher Schüler eines andern Philosophen gewesen ist, sondern seine philosophische Denkweise sich selbstständig gebildet hat, sagt er bei Xenophon selbst (Symp. 1, 5: ἡμᾶς ὁρᾷς αὐτουργούς τινας τῆς φιλοσοφίας ὄντας), und es folgt dieß auch aus der völligen Neuheit seiner philosophischen Richtung. Sonst wissen wir von seinen frühern Lebensjahren nichts Näheres, als daß er einige Feldzüge mitgemacht hat, auf denen er sich durch Unerschrockenheit und Ausdauer hervorthat, Plat. Symp. 219, e ff. Diog. L. II, 22 f. In den Schriften der Sokratiker erscheint er als ein schon älterer Mann, und diesen seinen spätern Lebensjahren ist das glänzende Bild entnommen, das sie uns von seiner Persönlichkeit überliefert haben. Alle seine Schüler sind darin einig, nie einen einsichtsvollern, bessern und gerechteren Mann kennen gelernt zu haben, als den Sokrates (Xen. Mem. I, 1, 11. 2, 1. IV, 8, 10 f. Plat. Phaed. 118 u. f.); namentlich in Xenophons Memorabilien erscheint er als Muster der Frömmigkeit, Selbstbeherrschung,

ναίας, Φαιναρέτης; Theät.: ἤδη τοῦτό γε ἤκουσα. Sokr.: ἆρα καὶ ὅτι ἐπιτηδεύω τὴν αὐτὴν τέχνην, ἀκήκοας; Theät.: οὐδαμῶς. Sokr.: ἀλλ' εὖ ἴσθι ὅτι. Vergleichungspunkte: daß Sokrates zwar nicht selbst „Weisheit gebären" kann und will (weil er nicht den Anspruch macht, etwas Neues, eine Theorie oder Doctrin aufzustellen), daß er aber wohl zu unterscheiden versteht, ob die Geistesgeburten Anderer ächt und wahr, oder Lüge und Schein sind, und daß er Andern dazu verhilft, Schönes und Gutes zu finden und ans Licht zu bringen; desgleichen, daß er sich darauf versteht, Solche, für die seine Hilfe nicht die ihnen zuträgliche wäre, zu andern für sie passenden Geburtshelfern zu bringen (p. 152). In letzterer Beziehung schreibt sich Sokrates auch die Kunst zu kuppeln, μαστροπεία, zu, Xen. Symp. 3, 10. 4, 56 ff.

2) Paus. IX, 35, 7: Σωκράτης τε ὁ Σωφρονίσκου πρὸ τῆς ἐς τὴν ἀκρόπολιν ἐσόδου Χαρίτων εἰργάσατο ἀγάλματα Ἀθηναίοις. καὶ ταῦτα μέν ἐστιν ὁμοίως ἅπαντα ἐν ἐσθῆτι (wogegen die jüngeren Statuen dieser Göttinnen unbekleidet gebildet wurden).

3) D. L. II, 19. 23. 45.

Uneigennützigkeit und Charakterfestigkeit. Mit diesen Vorzügen seines Innern stand sein unschönes Aeußere in seltsamem Contrast. Er hatte breite Schultern, einen hängenden Bauch, vorgequollene Augen, eine aufgestülpte Nase, großen Mund und dicke Lippen (Xen. Symp. 5, 5 ff.), kurz den Ausdruck der Sinnlichkeit und einen gewissen Zug der Stupidität. Daher verglich man ihn mit den Silenen und Satyrn (Xen. Symp. 4, 19. Plat. Symp. p. 215. 221): eine Parallele, die in mehr als Einer Beziehung zutrifft: denn Sokrates hatte nicht nur die Physiognomie der Silenen, auch Anderes an ihm, sein zwangloses Sichgehenlassen, seine unerschütterliche Gemüthsruhe, seine unstörbare gute Laune, sein heiterspöttisches ironisches Wesen, der Zauber seines Worts und Umgangs, die Tiefe seines Geistes erinnerte direkt an das joviale Treiben, an die Kunst bezaubernder Musik und die Gabe den Dingen ins Innerste schauender Weisheit, welche die Sage den Silenen zuschrieb. In Folge des Contrastes zwischen seinem Aeußern und Innern hatte die Persönlichkeit des Sokrates etwas so Eigenthümliches, daß Plato von ihm sagen kann, ein Mensch Seinesgleichen sei noch nie dagewesen; ein Jeder der großen Männer heutiger Zeit lasse sich mit irgend einem großen Manne [4]) der Vergangenheit vergleichen, nur Sokrates nicht (Symp. 221, d). Auch den Gegensatz zwischen seiner scheinbar gemeinen und gewöhnlichen Redeweise und dem edeln und hohen Sinne seiner Belehrung, zwischen seiner vorgeblichen Unwissenheit und seiner versteckten Weisheit, zwischen seiner beständigen Verliebtheit und seiner Verachtung körperlicher Schönheit hebt Plato in jener berühmten Schilderung in seinem Symposion (p. 215—222) mit der begeisterten Wärme hervor, welche zeigt, welche Anziehungskraft Sokrates gerade durch diese abnorme Originalität oder *ἀτοπία* seines Wesens auf Alle ausübte, die ihm nahe kamen. Bezeichnend ist auch dieß an der Schilderung in Plato's Gastmahl, daß er ein Mann ist, der bei geselligen Veranlassungen ein starkes Maaß des Genusses nicht scheut, aber mitten im Genuß Herr seiner selbst bleibt Symp. 176, c. 214, a. 220, a; als alle andern Theilnehmer des Gelags müd und trunken in Schlaf gesunken sind, geht er allein nüchtern von dannen 223, d. Eine etwas räthselhafte Eigenthümlichkeit an ihm ist das *δαιμόνιον*, das er sich zuschrieb. Unter diesem Dämonion

4) Vgl. d. Vf. Dissert. über die Compos. des platonischen Gastmals. 1843.

verstand er nicht, wie das spätere Alterthum geglaubt hat, ein persönliches Wesen, einen Genius, sondern „etwas Göttliches", ein inneres Orakel, eine innere Stimme, von der er unwillkürlich Ahnungen, Offenbarungen vernahm, deren Weisungen aber nie auf philosophische oder allgemein sittliche Dinge, sondern auf die praktische Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit einer vorzunehmenden Handlung, auf den guten oder schlimmen Erfolg eines Vorhabens, Unternehmens sich bezogen [5]).

Seinen Lebensberuf fand Sokrates in der geistigen Einwirkung auf Andere, besonders in der Bildung des heranwachsenden Geschlechts [6]). Wir finden ihn von früh bis spät damit beschäftigt, auf dem Markte, in den Gymnasien und Werkstätten, bei Gelagen und Festen mit Männern und mit Jünglingen, die ihm zuströmten, Unterredungen anzuknüpfen über Alles, was irgend wissens- und beachtenswerth sein kann: über Staatsverfassung, Politik und Krieg, über Freundschaft und Liebe, über Ehe und Haushaltungskunst, über Gewerbe und Künste, über Dichtung, über Religion und Wissenschaft, und besonders über moralische Gegenstände aller Art. Auch an Rath und Zusprache in persönlichen Angelegenheiten, an heilsamen Belehrungen, an nützlichen Warnungen ließ er es nicht fehlen; er suchte unter Erzürnten Versöhnung, unter Entzweiten Eintracht zu stiften, er beförderte Geselligkeit, Bekanntschaft und Freundschaften des Menschen unter einander. Einer aktiven Theilnahme an politischen Angelegenheiten und Staatsgeschäften widmete er sich nicht, wahrscheinlich in der Ueberzeugung, daß die Wohlfahrt seiner Vaterstadt vor Allem von einer tüchtigen Erziehung der Jugend abhängig sei (Xen. Mem. I, 6, 15. Plut. Apol. p. 31). Seinen Umgang mit dem heranwachsenden Geschlecht kleidete er gern in die nationale Form der „griechischen Knabenliebe"; er bezeichnete sich selbst als eifrigsten Erotiker Xen. Symp. 8, 2. Dennoch finden wir nicht, daß dieser Umgang von seinen Feinden sittlich verdächtigt worden wäre; Plato betont die Reinheit dieser Verhältnisse aufs Nachdrücklichste (Symp. p. 219, c); erst in spätern Zeiten hat boshafte Verläumdung sie angetastet.

Daß aber die Wirksamkeit des Sokrates sonst mannigfachen An-

---

5) Vgl. des Verf. Geschichte der Philosophie im Umriß, S. 29.

6) Plat. Apol. 23, b ff. 28, b ff. Theaet. 150, c. Xen. Mem. I, 6, 14.

stoß erregte und Mißdeutungen ausgesetzt war, läßt sich denken. Seine Enthaltung von einem bestimmten Beruf, seine Manier, über alles Mögliche logische Erörterungen und Betrachtungen anzustellen, ließ ihn Vielen als einen unpraktischen und vorwitzigen „Sinner“ und Schwätzer erscheinen [7]); seine Gewohnheit, mit Leuten jeder Art, Staatsmännern, Rednern, Dichtern, Künstlern, Handwerkern u. s. w., anzubinden und sie über ihr Wissen auszufragen, sein unermüdliches Bestreben, dasjenige, was ihm an Vorstellungen, Behauptungen und Grundsätzen Anderer mangelhaft und verfehlt erschien, durch scharfe Prüfung in seiner Nichtigkeit aufzuzeigen, oder „die Leute ihres Nichtwissens zu überführen“, besonders wo er es mit Anmaßung und Eitelkeit verbunden sah, machte ihn Manchen unbequem und verhaßt [8]). Das Neue und Paradoxe sodann, das viele seiner Ergebnisse für die Zeitgenossen hatten, die überlegene Kunst der Beweisführung, die ihm für Alles zu Gebote stand, und wohl auch seine Art und Weise, zum Behuf der Weckung selbstständigen Nachdenkens seinen Mitunterrednern mit negativ dialektischen Argumentationen gegen herkömmliche allgemein angenommene Vorstellungen zuzusetzen, welche nur auf Erschütterung der Meinung, daß man an solchen Vorstellungen, so lange sie nicht begrifflich untersucht und bewiesen sind, schon die ganze Wahrheit habe, keineswegs aber auf eine vollständige Erledigung des Fragepunkts berechnet waren und daher den Schein gesuchter Spitzfindigkeit oder gar bedenklicher Begriffsverwirrung hervorrufen konnten [9]), — dieß Alles brachte ihn

7) Xen. Symp. 6, 7: *Σωκράτης ὁ φροντιστὴς ἐπικαλούμενος, — τῶν μετεώρων φροντιστής* (id. Plat. Apol. 18, b). Xen. Oecon. 11, 3 sagt S. von sich: *ος ἀδολεσχεῖν τε δοκῶ καὶ ἀερομετρεῖν* (*ἀεροβατεῖν* Aristoph. Nub. 225).

8) Xen. Mem. I, 4, 1: *τὰς πάντ' οἰομένας εἰδέναι ἐρωτῶν ἤλεγχεν*. Plat. Apolog. 22, e: *ἐκ ταυτησὶ τῆς ἐξετάσεως* (Prüfung des Wissens der Menschen) — *πολλαὶ ἀπέχθειαί μοι γεγόνασι*, vgl. p. 21. 23.

9) Xen. Mem. IV, 2 beweist S. dem sich „weise“ dünkenden Euthydemus der Reihe nach: Lüge und Betrug können unter gewissen Umständen gerecht sein, unabsichtliches Lügen ist schlimmer als absichtliches, Gesundheit kann ganz ebenso übel wie gut sein; E. bekennt, es komme ihm jetzt Alles anders vor, als er es sich bisher vorgestellt habe, und er müsse wider Willen diesen Sätzen seine (logische) Zustimmung geben (§ 18—20. 39). Ihn zu diesem Bekenntniß zu bringen, war S.'s Absicht, weil er ihm zeigen wollte, daß es ihm an „Weisheit“ noch fehle; aber seine ganze Ansicht über das, was in diesen Punkten Wahrheit sei, hatte S. ebendeswegen, weil es ihm nicht um Belehrung, sondern um „Ueberführung“ und Anregung zum Denken zu thun war, keineswegs ausgesprochen. Vgl. S. 101. Anm. 14.

in den Ruf, daß er, wie die Sophisten, sich darauf lege, „die schwächere Rede zur stärkeren zu machen“, d. h. die Wahrheit wegzuvernünfteln und das Unwahre als wahr darzustellen [10]). Für diese Mißdeutung zeugen namentlich die Wolken des Aristophanes, die Olymp. 89, 1 = 423 v. Chr. zum erstenmal aufgeführt worden sind, und in welchen Sokrates als Hauptrepräsentant einer leeren, klügelnden, destructiven Scheinweisheit, sowie einer verderblichen neumodischen Erziehungsweise dargestellt ist. Auch das politische Verhalten des Sokrates mußte bei Vielen Anstoß erregen. Er hatte sich von den Staatsangelegenheiten immer fern gehalten. Nur ein einziges Mal in seinem Leben hatte er ein öffentliches Amt bekleidet als Prytane in dem Proceß der neun Feldherrn, die nach der Schlacht bei den Arginusen (406 v. Chr.) ungerechter Weise vor Gericht gestellt worden waren, war aber hiebei in Conflict mit dem gesetzwidrigen Verlangen des aufgeregten Volks gerathen [11]). Ferner hatte er seinen Widerwillen gegen manche demokratische Einrichtungen, sowie seine Vorliebe für strengere Verfassungsformen, wie die spartanische, nie verhehlt, und offen den Satz ausgesprochen, daß nur der Wissende, der wirklich staatskundige Mann, nicht aber der nächste Beste, in öffentlichen Angelegenheiten dreinsprechen sollte (Xen. Mem. III, 9, 10. I, 1, 9): eine politische Gesinnung, die unter seinen Schülern namentlich bei Plato und Xenophon sich weiter ausbildete. Endlich waren talentvolle und gebildete, aber entartete Männer, wie Alcibiades und Kritias, die dem athenischen Volk so viel Uebles zugefügt hatten, seine Schüler gewesen. Kein Wunder, wenn er Manchen, die ihm ferner standen, als ein schlechter Patriot erschien. Daß ein starkes Vorurtheil gegen ihn weit verbreitet und tief gewurzelt gewesen seyn muß, sieht man auch daraus, daß Xenophon noch lange nach Sokrates' Tode es nöthig fand, eine Schrift zu seiner Vertheidigung zu verfassen. Diesem Vorurtheil gegen seine

---

10) Plat. Apol. 18, b. 19, b: *Σ. τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν* (= *τὸ ψεῦδος ἀληθὲς ποιεῖν* Xen. Oecon. 11, 25). Vgl. ob. S. 92.

11) Plat. Apol. 32, b. Xen. Mem. I, 1, 18. IV, 4, 2. Hellen. I, 7. Das aufgestiftete Volk, das für die Hinrichtung der Angeklagten war, wollte über Alle zusammen auf einmal abgestimmt wissen, was, weil es gesetzwidrig war, Sokrates nicht zugab trotz des Tobens der Menge gegen ihn. Die Angeklagten wurden deßungeachtet verurtheilt und hingerichtet; das Volk bereute dann später seine Uebereilung.

Gesinnung und seine Wirksamkeit ist denn Sokrates auch wirklich, 24 Jahre nach der ersten Aufführung der aristophanischen Wolken, zum Opfer gefallen. Als nach dem Sturze der dreißig Oligarchen die demokratische Partei wieder an's Ruder gekommen war, glaubte sie, mit der frühern politischen Ordnung der Dinge auch die alte Sitte und Denkweise wiederherstellen, die sophistische Zeitbildung, die nach ihrer Ansicht das Verderben über Athen gebracht hatte, ausrotten zu sollen [12]). Ein Ausfluß dieser Tendenz war die Anklage des Sokrates. Meletus [13]), ein Dichter, Lykon, ein Redner, und Anytus [14]), ein Demagog, zogen ihn vor das Volksgericht. Die Anklage ging dahin, er glaube nicht an die Götter, an welche der Staat glaube, sondern führe neue dämonische Wesen (*καινὰ δαιμόνια*) ein, und er verderbe die Jugend, indem er sie zur Verachtung der Staatsverfassung, zur Gewaltthätigkeit gegen das Bestehende, zum Hochmuth gegen Aeltere, gegen Väter und Freunde verleite (D. L.

---

12) Ein analoger Fall hundert Jahre später, wo ebenfalls eine demokratische Reaktion gegen die von Demetrius Phalereus begünstigten Philosophen stattfand, s. Zumpt Philosophenschulen S. 17.

13) C. Fr. Hermann, disputatio de Socratis accusatoribus, im Göttinger Lectionskat. für das Wintersemester 18⁴⁴/₄₅. 17 S. Meletus war nach Plat. Eutyphr. c. 1 ein junger und noch unbekannter Mann, *νέος καὶ ἀγνώς*. Meletus wird von Alten „Dichter" (*ποιητής*) genannt, und es heißt z. B. in Plato's Apologie p. 23 e: Meletos habe den Sokrates angeklagt *ὑπὲρ τῶν ποιητῶν ἀχθόμενος*. Und es gab allerdings einen berühmten Tragiker dieses Namens. Die Alten identifiziren ihn mit dem Ankläger des Sokrates. Hermann zeigt, daß dieß unmöglich sei. Denn nach den Schol. in Plat. Apol. p. 18 ist dieser Tragiker Meletus schon in den ums Jahr 424 aufgeführten *Γεωργοὶ* des Aristophanes verspottet worden: während der Ankläger des Sokrates (399) nach Plato ein junger und unbekannter Mann war. Hermann vermuthet schließlich, der Tragiker Meletus sei der Vater des Anklägers des Sokrates gewesen.

14) Sein Vater Anthemion war nach Plat. Men. 90 A ein *ἀνὴρ πλούσιος καὶ σοφός, ὃς ἐγένετο πλούσιος οὐκ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ τῇ αὑτοῦ σοφίᾳ κτησάμενος καὶ ἐπιμελείᾳ*. Er selbst war — nach Schol. in Plat. Apol. p. 893, a, 4: *πλούσιος ἐκ βυρσοδεψικῆς* (Gerberei): d. h. er unterhielt Sclaven, die dieses Handwerk trieben, C. Fr. Hermann, Gr. Priv. Alterth. § 42. not. 10. Er wurde, wie Xenoph. Apol. § 29 sagt, von den Athenern der ersten Ehrenstellen (*τῶν μεγίστων*) gewürdigt. Plat. Men. 90, b: *αἱροῦνται αὐτὸν ἐπὶ τὰς μεγίστας ἀρχάς*. Nach Diod. XIII, 64 wurde er mit 30 Schiffen nach Pylos abgeschickt, um die Stadt zu entsetzen. Angeklagt wegen angeblichen Verraths von Pylos bestach er die Richter, Arist. ap. Harpocr. v. *δικάζων*. Plut. Coriol. 14. Lys. adv. Agorat. § 78 erscheint er als *στρατηγῶν ἐπὶ Φυλήν*. Er war neben Thrasybul vorzüglich thätig für die Wiederherstellung der Demokratie.

II, 40. Xen. Mem. I, 1 und 2. Plat. Apol. p. 23 ff.). Die Anklage war zwar falsch, namentlich der Vorwurf, daß Sokrates die Staatsgötter nicht verehre, völlig grundlos, und die Behauptung des διαφθείρειν τοὺς νέους eine böswillige Ausbeutung der Thatsache, daß Sokrates seine Freunde allerdings zu unabhängigen Selbstdenkern, nicht aber zu überzeugungslosen Schmeichlern des Demos und seiner Führer noch sonst Jemands heranzog; aber ebendeswegen war die Stimmung wider ihn; sowohl die Ankläger als die Richter gehörten zu der wieder an's Ruder gekommenen demokratischen Partei; Anytus namentlich [15]) war Einer der Verbannten gewesen, die mit Thrasybul zurückgekehrt waren, und die Herrschaft der Dreißig gestürzt hatten. Sokrates vertheidigte sich mit dem Stolze der Unschuld; allein er wurde, obwohl nur mit einer Mehrheit von wenigen Stimmen, für schuldig erkannt [16]). Doch hätte er auch jetzt noch der von seinen Anklägern beantragten Todesstrafe entgehen können, wenn er sich dem Urtheil des Volksgerichts unterworfen und eine andere Strafe gegen sich beantragt hätte. Als er jedoch statt dessen die Ueberzeugung aussprach, öffentliche Speisung im Prytaneum verdient zu haben (Plat. Apol. 36, d), erbitterte dieses Selbstgefühl die Richter so sehr, daß er mit einer weit größern Stimmenmehrheit zum Tode verurtheilt wurde [17]). Er trank, die Flucht verschmähend, nach dreißigtägigem Aufenthalt im Gefängniß den Schierlingsbecher, im 72sten Lebensjahr, im Jahr 399 v. Chr. Sein Tod verklärte ihn in den Augen seiner Schüler vollends zu jenem urbildlichen Charakter, als welchen ihn besonders Plato aufgefaßt und verherrlicht hat [18]).

15) Er war der Hauptankläger und wird auch in der Apologie Plato's so behandelt (p. 18. 29. 36); Meletus lieh nur seinen Namen zur Anklage.

16) Plat. Apol. 36, a: εἰ τρεῖς μόναι μετέπεσον τῶν ψήφων, ἀποπεφεύγη ἄν.

17) Dieser Richterspruch ist im Alterthum und in der neuern Zeit verschieden beurtheilt worden. Der ältere Cato urtheilte, τὸν Σωκράτη λάλον καὶ βίαιον γενόμενον ἐπιχειρεῖν, ᾧ τρόπῳ δυνατὸν ἦν, τυραννεῖν τῆς πατρίδος, καταλύοντα τὰ ἔθη καὶ πρὸς ἐναντίας τοῖς νόμοις δόξας ἕλκοντα καὶ μεθιςάντα τὲς πολίτας, Plut. Cat. maj. 23. Ebenso von den Neueren Forchhammer, die Athener und Sokrates, die Gesetzlichen und der Revolutionär 1837. Gegen ihn Limburg-Brouwer, Apologia Socratis contra Meliti redivivi calumniam, Gröningen 1838. Bendixen, Vermuthungen über die Tendenz des revolutionären Sokrates 1839. Heinsius, Sokrates nach dem Grade seiner Schuld 1839.

18) Die Ankläger des Sokrates sollen bald nach dessen Tod, Olymp. 95,

2. Die Philosophie des Sokrates.

Schleiermacher über den Werth des Sokrates als Philosophen 1815. abgedr. in dessen WW. III, 2, 287 ff.

a) Die Quellen für die Erkenntniß des sokratischen Philosophirens.

Eine Darstellung der Philosophie des Sokrates hat deßhalb große Schwierigkeiten, weil sein ganzes Philosophiren conversatorisch war. Er hatte kein philosophisches System, das er in fortlaufenden Vorträgen entwickelt hätte (Plat. Apol. 33, a. b); es war ihm nicht um Mittheilung einer Doctrin zu thun, sondern um Weckung des Wissenstriebs, um Bildung des Subjects zur Klarheit des Denkens und Erkennens und damit zur Tüchtigkeit im Leben und Handeln; diesen Zweck hatte seine Mäeutik (Theaet. p. 149), sein beständiges Prüfen und Ausfragen (*ἐξετάζειν* Apol. 22, e. 23, c, *ἐρωτᾶν* Xen. Mem. I, 2, 36, *ἐλέγχειν* IV, 4, 9), sein unermüdliches Bestreben, Alles und Jedes, und zwar namentlich sittlich-practische Gegenstände dialogisch zu erörtern. Jeder Gesprächsstoff, auch der zufälligste und unbedeutendste, genügte ihm zu diesem Zweck der

---

gestraft, Meletos sogar getödtet worden seyn. Dieß läugnen Forchhammer S. 66 und Grote, Bd. VIII, p. 675. Die Tradition vertheidigt Hermann de Socr. accus. p. 8. Forchhammer urgirt Xenophons Stillschweigen: mit Recht: Xenophon hätte sich gewiß zu Sokrates Gunsten und Rechtfertigung auf diesen Akt der Reue berufen. Hermann beruft sich auf Isocr. Permut. § 19: *οἶμαι δ' ὑμᾶς οὐκ ἀγνοεῖν, ὅτι τῇ πόλει πολλάκις οὕτως ἤδη μετεμέλησε τῶν κρίσεων τῶν μετ' ὀργῆς καὶ μὴ μετ' ἐλέγχου γενομένων, ὥς' οὐ πολὺν χρόνον διαλιπῦσα παρὰ μὲν τῶν ἐξαπατησάντων δίκην λαβεῖν ἐπεθύμησε, τοὺς δὲ διαβληθέντας ἥδέως ἂν εἶδεν ἄμεινον ἢ πρότερον πράττοντας.* Nach Diog. II, 43: *Μελήτου δὲ θάνατον κατέγνωσαν* ist Meletus gerichtlich verurtheilt worden; dasselbe gibt Themistius an Orat. XX, p. 293; Diodor dagegen berichtet XIV, 37: *ὁ δῆμος μετεμελήθη· διόπερ τοὺς κατηγορήσαντας δι' ὀργῆς εἶχε καὶ τέλος ἀκρίτους ἀπέκτεινεν.* Suid. *Μέλητος: κατελιθώθη ὑπὸ τῶν Ἀθηναίων.* Dasselbe bei August. C. D. VIII, 3. Plut. de invid. 6: Die Ankläger des Sokrates wurden später von ihren Mitbürgern so gehaßt, daß Niemand Feuer bei ihnen anzündete, Niemand ihnen auf eine Frage Antwort gab: bis sie sich erhängten, weil sie diesen Haß nicht ertragen konnten. Ueber Polykrates Rede gegen Sokrates s. Sauppe, fragm. Orat. gr. p. 222. Hermann de Socr. acc. p. 15 f. Ueber Lysias Vertheidigungsrede oder -Reden s. Sauppe a. a. O. S. 203. Hermann a. a. O. S. 16.

Bildung und Erziehung. Eine zusammenhängende Lehre des Sokrates ist daher uns nicht überliefert worden. Doch hat sein Schüler Xenophon in seinen Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους (Memorabilia) eine Charakteristik des sokratischen Lehrens und Wirkens und eine reiche Auswahl sokratischer Gespräche gegeben. Diese Auswahl ist zwar nicht darauf berechnet, ein Bild von der ganzen Lehrthätigkeit des Sokrates zu bieten; aus I, 4, 1 (wo Xenophon sagt: „man solle nicht blos, wie Manche, betrachten, ἃ ἐκεῖνος κολαστηρίου ἕνεκα τοὺς πάντ' οἰομένους εἰδέναι ἐρωτῶν ἤλεγχεν, sondern auch ἃ λέγων συνημέρευε τοῖς συνδιατρίβουσι und danach prüfen, ob Sokrates im Stande gewesen sei, die, welche mit ihm umgingen, sittlich besser zu machen"), so wie aus Anfang und Schluß der Schrift und aus ihrer ganzen Haltung, geht hervor, daß Xenophon eine Vertheidigungsschrift für seinen Lehrer zu verfassen beabsichtigte, welche im Gegensatz zu den Anklagen der Irreligiosität und der Jugendverderbung (I, 1, 1) die Reinheit, Wohlthätigkeit und Verdienstlichkeit der ethischen Wirksamkeit des Sokrates nachweisen, auf die andere Seite des sokratischen Philosophirens dagegen, auf das ἐξετάζειν oder ἐλέγχειν und überhaupt auf das mehr Wissenschaftliche an seinem Philosophiren nicht näher eingehen sollte, daher Solches nur zerstreut und kurz im dritten und vierten Buche vorkommt. Aber Xenophon gibt doch ein sehr umfassendes Material; und eine in vielen Beziehungen interessante Ergänzung erhalten die Memorabilien durch zwei andere Schriften von ihm, das Συμπόσιον und den Οἰκονομικός. Tiefer als Xenophon hat Plato seinen Meister aufgefaßt; aber er ist nur mit großer Vorsicht zu gebrauchen. Plato hat schon in den bei Lebzeiten des Sokrates geschriebenen „sokratischen" Dialogen sein Leben und Wirken in selbstständig geistreicher Weise reproducirt; noch mehr ist dieß der Fall in den spätern Werken, in welchen ihm Sokrates das Idealbild des φιλόσοφος ist, dem er seine eigene Philosophie in den Mund legt; objectivere historische Schilderungen geben unter den frühern platonischen Schriften nur die Apologie, unter den spätern das Symposion und einzelne Abschnitte des Phädo.

b) Die Richtung des sokratischen Philosophirens.

Der Gegenstand der bisherigen Speculation war die Erkenntniß des Universums gewesen, welche man in mannigfaltigster Weise zu

realisiren unternahm. Von dieser Richtung des Philosophirens kehrte sich Sokrates vollständig ab. Auch er stellte sich die Aufgabe, das menschliche Erkennen so viel, als es ihm möglich schien, zu erweitern und zu heben; aber seine Bekanntschaft mit den Lehren seiner philosophischen Vorgänger führte ihn zu der Ueberzeugung, daß der Mensch nicht im Stande sei, die objective Welt zu erkennen, daß diese Erkenntniß vielmehr über die dem Menschen gesetzten Grenzen hinausliege und daher Beschäftigung damit etwas Unnützes und Unfruchtbares, nicht zum Wohl des Menschen Ausschlagendes sei [19]). Der Beweis für die Unmöglichkeit der Erkenntniß der objectiven Welt lag ihm hauptsächlich in dem Widerstreite, in welchem die bisherigen Systeme unter einander standen, sowie in einzelnen Fehlern, die er an ihren Theorien bemerkte [20]). Sokrates gab daher die Erforschung physischer und metaphysischer Probleme auf und erklärte die „menschlichen Dinge“ (*τὰ ἀνθρώπεια* Xen. Mem. I, 1, 12. 16) für Dasjenige, womit die Philosophie zu thun habe. Nicht die Dinge außer uns, von deren Wesen wir nichts wissen können, zu erforschen ist unser Beruf, sondern dazu ist das Wissen da, den Menschen und was ihn angeht zu erkennen; nicht Unbegreifliches zu ergründen ist die Aufgabe, sondern Dasjenige zu wissen, was man wissen kann, und was man wissen muß, um in allen menschlichen Angelegenheiten zu Hause zu sein und überall vernünftig handeln zu können [21]). Als der einzige Gegenstand der Philosophie erschien ihm somit das menschliche Leben mit all seinen Verhältnissen, Aufgaben und Verpflichtungen, die Erkenntniß des für den Menschen Wichtigen und Nützlichen, des für den Menschen Guten und Erstrebenswerthen, die Erkenntniß wahrhaft menschlicher Glückseligkeit und Tugend, kurz die Erkenntniß des Praktischen; alles andere Wissen erklärte er in dem Maaße für geringfügig und werthlos, als es keine Beziehung zum praktischen Leben habe (IV, 7); und seine Philosophie war daher ihrem positiven Inhalte nach blos ethischer Natur [22]), weswegen bei den Alten gewöhnlich die Begründung der

---

19) Xen. Mem. IV, 7, 6: *τὰ οὐράνια* (oder *τὰ δαιμόνια, τὰ θεῖα* I, 1, 12. 15) *οὔτε εὑρετὰ ἀνθρώποις ἐνόμιζεν εἶναι, οὔτε χαρίζεσθαι θεοῖς ἂν ἡγεῖτο τὸν ζητοῦντα ἃ ἐκεῖνοι σαφηνίσαι οὐκ ἐβουλήθησαν.*

20) I, 1, 13 f. IV, 7, 6. 7. s. Anm. 26.

21) Mem. IV, 6, 7. 7, 2—10. I, 1, 16.

22) Arist. Met. I, 6, 3: *Σωκράτους περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ*

Sittenlehre als sein eigenthümliches Verdienst bezeichnet wird [23]). Allein, wenn Sokrates in dieser Weise die Philosophie in engere Grenzen einschloß, als seine speculativen Vorgänger es gethan hatten, so gab er ihr andererseits eine bis dahin ungeahnte Erweiterung. Je bestimmter er das Erkennen auf die Sphäre des Menschlichen beschränkte, weil nur hier ein wirkliches Wissen erreichbar sei, desto entschiedener forderte er, daß nun hier nicht auf halbem Wege stehen geblieben werde, daß vielmehr der Mensch hier überall nach einem wirklichen oder nach einem rechten und ganzen Wissen strebe; er forderte, daß der Mensch in den Dingen, mit welchen er sich befaßt, sich zu einem vollkommen objectiven oder sachgemäßen Wissen erhebe; und dadurch, daß Sokrates diese Forderung aufstellte und die zur Realisirung derselben nothwendige Methode des Erkennens angab, dadurch ist er gerade so der Urheber der philosophischen Erkenntnißlehre, wie der Ethik, geworden; diese beiden philosophischen Wissenschaften hat er ins Leben gerufen.

c) Prinzip der sokratischen Philosophie.

Einig war Sokrates mit den Sophisten in seinem kritischen Verhalten gegen theoretische Erkenntniß der Natur, in dem ausschließlichen Werth, den er auf Bildung des Subjects zum Leben legte; einig war er ebenso mit den philosophischeren unter den Sophisten darin, daß er unter dieser Bildung des Subjects zum Leben nicht ein äußerliches Mittheilen von Kenntnissen und von Regeln fürs Handeln, sondern eine Anleitung zu eigenem Denken über die Dinge und selbstständigem Betrachten und Untersuchen der Dinge verstand. Aber im reinen Gegensatze zu ihnen stand er dadurch,

---

δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν, ἐν μέντοι τέτοις τὸ καθόλε ζητῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν πρώτε ἐπιςήσαντος τὴν διάνοιαν —; ebenso XIII, 4, 4. de part. anim. I, 1. p. 642, a, 29: ἐπὶ Σωκράτους τὸ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε, πρὸς δὲ τὴν χρήσιμον ἀρετὴν καὶ τὴν πολιτικὴν ἀπέκλιναν οἱ φιλοσοφοῦντες. Cic. Tusc. V, 4: Socrates primus philosophiam devocavit e coelo, et in urbibus collocavit, et in domos etiam introduxit, et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.

23) D. L. III, 56: τῆς φιλοσοφίας ὁ λόγος πρότερον μὲν ἦν μονοειδὴς ὡς ὁ φυσικός, δεύτερον δὲ Σωκράτης προσέθηκε τὸν ἠθικόν, τρίτον δὲ Πλάτων τὸν διαλεκτικόν, καὶ ἐτελεσιούργησε τὴν φιλοσοφίαν. 1, 14: Σωκράτης ὁ τὴν ἠθικὴν εἰσαγαγών. II, 21. Cic. Tusc. III, 4: a Socrate haec omnis, quae est de vita et moribus, philosophia manavit.

daß sich aus der Richtung seines Philosophirens nicht eine Auflösung alles und jedes Erkennens in subjective Vorstellung, sondern gerade das Gegentheil hievon ergab. Sein Prinzip ist nicht Zerstörung, sondern Realisirung des Erkennens, nicht skeptische Vernichtigung, sondern Verständniß des Objectiven, nicht Anweisung des Subjects zu der gehaltsleeren Kunst rhetorischen Schein- und Blendwesens; sondern was er will, ist dieß: daß der Mensch sich erhebe zu der Fähigkeit, in denjenigen Dingen, welche in den Bereich der menschlichen Erkenntniß fallen, sich ein Wissen zu bilden, das ihn in den Stand setzt, eine vollgenügende Einsicht in die Sache, um die es sich handelt, zu haben und so Allem, womit er sich zu thun macht, gewachsen, in Allem, womit er sich beschäftigt, orientirt zu sein.

Das Nähere der Lehre des Sokrates hierüber ist dieß. Alles Vorstellen hat nach Sokrates nur Werth, sofern es zu einem wirklichen Wissen von der Sache erhoben, desgleichen alles Thun nur, sofern es aus einem solchen Wissen hervorgegangen ist. Das Subject soll über nichts etwas behaupten und mit nichts sich zu thun machen, bevor es weiß, was die Sache ist und um was es sich bei der Sache handelt, oder bevor es Rechenschaft darüber geben kann, daß es eine objective Erkenntniß der Sache wirklich habe. Zwischen sich selbst und seine Meinungen und Entschließungen muß das Subject die Idee des richtigen Wissens stellen; es darf nicht urtheilen und beschließen, bis sein Vorstellen dieser Idee adäquat, bis sein Vorstellen ein seiner Wahrheit sich bewußtes Erkennen geworden ist; denn: der Mensch ist von Natur ein vernünftiges, zum Wissen befähigtes Wesen, und es ist daher ein Widerspruch, ohne wirkliches Wissen etwas zu meinen oder zu behaupten, und ebenso hängt in praxi der Erfolg alles Handelns von der Einsicht in das Was und Wie des Handelns ab, daher es schlechthin unzuläßig ist, ohne Wissen zu leben und zu handeln [24]. Das Mittel nun, durch welches das

---

24) γνώμη, vernünftige Einsicht, unterscheidet den Menschen vom Thiere, Mem. I, 4, 13 f. (IV, 3, 11). Wer von den ἀνθρώπεια weiß, wer weiß, was recht und gut u. s. w. ist, der ist καλὸς καὶ ἀγαθός; wer nichts davon weiß, wird mit Recht ἀνδραποδώδης genannt I, 1, 16. Wer das Gute nicht versteht, kann es nicht thun, sondern muß es, auch wenn er es versucht, verfehlen III, 9, 5. Wer Dinge zu verstehen glaubt, die er nicht versteht, ist vernunftlos und zu nichts zu brauchen III, 9, 6. IV, 2, 27 ff., vielmehr sich selbst und Andern schädlich und verderblich IV, 1, 4. 5.

Subject zu einem wirklichen Wissen gelangen kann, ist nach Sokrates **das begriffliche Erkennen** der Dinge und ihrer Eigenschaften. Das Subject darf sich nicht mit unbestimmten, unklaren und unbegründeten Vorstellungen über die Dinge und ihre Eigenschaften begnügen; es muß vielmehr ein begrifflich entwickeltes Wissen davon haben, was jedes Ding oder jede Eigenschaft, die man einem Dinge beilegt, ist; erst wenn es weiß, was dieses oder jenes Ding ist, kann es daran gehen, etwas über dasselbe aussagen oder sich practisch mit ihm zu thun machen zu wollen; erst wenn es weiß, was diese oder jene Eigenschaft ist, kann es daran gehen, dieselbe einem Dinge beizulegen oder ein Urtheil über dieses zu fällen. Wem das Was der Dinge und der Eigenschaften, die man von ihnen aussagt, nicht begrifflich klar ist, der muß nothwendig sich oder Andere täuschen mit verfehlten und verworrenen Vorstellungen von denselben [25]. Zum Beispiel: nur, wer einen klaren Begriff davon hat, was in den verschiedenen Gebieten des Lebens gut ist, kann einer Person oder Sache das Prädicat des Guten beilegen, ohne fehlzugehen (IV, 6, 13. f.); nur wer das Wesen und die Eigenschaften der Dinge sich zu begrifflicher Einsicht bringt, ist davor bewahrt, die verschiedenartigsten Dinge wegen einzelner Aehnlichkeiten für identisch anzusehen [26]; oder identische Dinge wegen scheinbarer Differenzen für verschieden zu halten [27]; nur wer weiß, was eine Sache oder Eigenschaft ist, ist davor sicher, zufällige oder äußerliche Merkmale der Dinge für die Hauptsache zu nehmen (IV, 2, 37 f.), Eigenschaften, welche die Dinge nur unter gewissen Umständen und Einschränkungen oder nur relativ haben [28]), ihnen unbedingt oder absolut beizulegen,

---

25) Mem. IV, 6, 1: *τοὺς μὲν εἰδότας, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι· τοὺς δὲ μὴ εἰδότας οὐδὲν ἔφη θαυμαστὸν εἶναι αὐτούς τε σφάλλεσθαι καὶ ἄλλους σφάλλειν· ὧν ἕνεκα σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδέποτ' ἔληγε.*

26) Mem. IV, 7, 6. 7 (Nachweis, daß Anaxagoras fälschlich die Sonne für einen *λίθος διάπυρος* erklärt habe, vgl. ob. S. 37).

27) Mem. III, 8, 5. 6 (Nachweis, daß trotz der Wortverschiedenheit das Gute auch schön, das Schöne auch gut ist). Auch III, 4 (Nachweisung, daß kein so großer Unterschied zwischen Haus- und Staatsverwaltungskunst ist, wie Manche glauben) kann verglichen werden.

28) III, 8, 7: *πολλάκις τό τε λιμοῦ ἀγαθὸν πυρετοῦ κακόν ἐστι καὶ τὸ πυρετοῦ ἀγαθὸν λιμῷ κακόν ἐστι, πολλάκις δὲ τὸ μὲν πρὸς δρόμον καλὸν πρὸς πάλην αἰσχρόν, τὸ δὲ πρὸς πάλην καλὸν πρὸς δρόμον αἰσχρόν. πάντα γὰρ ἀγαθὰ μὲν καὶ*

und damit besonders über Werth oder Unwerth der Dinge sowohl theoretisch als practisch fehlzugehen [29]); nur wer weiß, was eine Sache ist oder was sie in sich schließt, was z. B. Staat und Staatskunst, was Kriegs- und Feldherrnkunst ist und was zu ihr gehört, kann sich in ihr versuchen und kann beurtheilen, was für Menschen dazu tauglich sind; wer aber den Begriff von Staat u. s. w. nicht hat, geht in Allem fehl, was er darin unternehmen oder darüber behaupten mag (III, 1. 3. 4. 6.); ebenso, wer von sich selbst keinen Begriff hat, sondern in falschen Vorstellungen von seinen Fähigkeiten und Kräften befangen ist (III, 7. 9. IV, 2, 24—29). Wer dagegen die Begriffe von Demjenigen, womit er zu thun hat, kennt, der weiß, wie er mit Allem daran ist; die begriffliche Erkenntniß macht die Dinge dem Menschen klar und gibt ihm die Möglichkeit, richtige Urtheile über sie zu fällen; sie gibt ihm ebendamit die Möglichkeit, auch in praxi das den Dingen Angemessene, das Rechte und Zweckgemäße, das Nützliche und Gute zu finden und zu thun. Diesen Gesichtspunkt des Strebens nach begrifflicher Einsicht hält Sokrates überall fest; überall dringt er darauf, daß man sagen könne, was dieses oder jenes Ding ist, welcher Art oder Gattung es angehöre, in welchem Umfang und warum ihm dieses oder jenes Prädikat beizulegen sei oder nicht [30]); stets fordert er, daß man nicht zusammenwerfe, was nicht zusammengehört, sondern unterscheide, was verschieden ist, daß man nichts übersehe, was zum Wesen einer Sache gehört, sondern Alles, was sie in sich begreift, sich vergegenwärtige, daß man nicht in Bausch und Bogen über die Sachen rede, sondern auf Grund begrifflichen Verständnisses von ihnen spreche, daß man nicht unvermittelt etwas bezweifle und läugne, oder etwas versichere

---

καλά ἐστι πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχῃ, κακὰ δὲ καὶ αἰσχρὰ πρὸς ἃ ἂν κακῶς. IV, 6, 8.

29) IV, 2, 31—36: Schönheit, Reichthum, Ansehen, ja selbst Stärke, Gesundheit und Verstand sind nicht schlechtweg ἀγαθά, sie können auch Anlaß des Unheils für den Menschen werden.

30) Mem. IV, 6, 1: σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων οὐδέποτ' ἔληγε. 5, 11: das Streben des Menschen muß sein, ἔργῳ καὶ λόγῳ διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι; ib. 12: ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα. III, 8, 1—3. Schleiermacher a. a. O. S. 304: Sokrates hat die Kunst richtiger Begriffsbildung und Begriffsverknüpfung gelehrt.

und behaupte, sondern alle Gesichtspunkte, die hiebei berücksichtigt werden müssen, beachte [31]). Es ist die ächt griechische Klarheit des Denkens und Besonnenheit des Urtheils, die Sokrates mit dieser seiner Forderung begrifflicher Einsicht aller Unreife und Geistesträgheit, aller Eitelkeit und Anmaßung (IV, 1), sowie aller sophistischen Verwirrung der Begriffe (IV, 4) gegenüberstellt; nicht leere Einbildungen und Meinungen, nicht unbegriffen überlieferte Voraussetzungen und unverstanden zusammengeraffte Kenntnisse, nicht hohle Worte und Redensarten, nicht willkürliche und scheinbare Aufstellungen über Dieses und Jenes, sondern die begrifflich entwickelte Einsicht in die Dinge und die Verhältnisse der Dinge ist es, was nach ihm den Menschen weise, tüchtig, einflußreich, glücklich macht (IV, 2).

d) Die sokratische Methode.

Das begriffliche Erkennen, zu welchem Sokrates Anleitung geben will, zerfällt in zwei Seiten: er will lehren, wie man Begriffe bildet, um ein Wissen von dem Was der Dinge oder ihrer Eigenschaften zu haben, und er will lehren, wie man Begriffe verknüpft oder urtheilt, d. h. wie man dazu gelangt, einem Dinge Etwas beizulegen oder ihm eine Eigenschaft zuzuschreiben in begrifflich vermittelter Weise. Das Erste dieser Beiden geschieht dadurch, daß eine Begriffsbestimmung von Dem, um was es sich handelt, gesucht und aufgestellt wird, das Zweite dadurch, daß auf dem Grunde der gefundenen Begriffsbestimmung bewiesen wird, daß einem Dinge eine Eigenschaft beizulegen oder abzusprechen sei. Begriffsbestimmung also und Beweis realisiren das Erkennen; sie sind die beiden Momente des Verfahrens, welches Sokrates einschlägt, um ein begriffliches Wissen zu Stande zu bringen, oder der sokratischen Methode.

1. Die Begriffsbestimmung. Die Begriffsbildung besteht nach Sokrates darin, daß man genau definirt, was ein Ding oder eine Eigenschaft sei. Darauf gieng Sokrates vor Allem aus; das Erste, was er that, war, daß er bei Denen, welche sich mit ihm unterredeten, den Sinn für Definirung der Begriffe zu erwecken suchte und solche Definirungen von ihnen forderte. Nicht Reden

31) Die Belege in den bisher angeführten Stellen; außerdem I, 4 (s. S. 122).

und Redensarten über die Dinge, z. B. daß Frömmigkeit etwas Schönes sei, sondern eine bestimmte Aussage, was Frömmigkeit sei, will er haben [32]); nicht Worte von unbestimmt allgemeiner Art will er hören, sondern eine bestimmte Präcisirung des Gemeinten bittet er sich aus [33]); überall fordert er, daß man nicht im Abstracten bleibe, sondern die Art und Gattung Dessen, was man im Sinne hat, bestimmt angebe [34]). Sokrates ist daher ein unerbittlicher Gegner unbestimmter Allgemeinbegriffe; er zeigt namentlich wiederholt, daß man nicht von Gut oder Schön überhaupt sprechen kann, daß vielmehr Gut und Schön Verhältnißbegriffe sind, sofern beide nichts Anderes besagen, als daß ein Ding zu einem andern passe, tauge, ihm nütze oder wohl anstehe, und daß man daher immer nur von Etwas, das z. B. für die Gesundheit, für das Wohlergehen oder für einen sonstigen bestimmten Zweck gut ist, nicht aber von einem Guten, das für Alles oder in abstracto gut wäre, reden soll; will man von Etwas sagen, es sei gut, so muß man sagen können, wozu es gut ist, oder wozu es passend, wozu es tauglich, nützlich u. s. w. ist [35]). Wenn sich Sokrates auf die concrete Bestimmung solcher Allgemeinbegriffe einläßt, dann gibt er wirklich das, was man unter „Definition" in streng logischem Sinne zu verstehen pflegt. In andern Fällen, wenn er z. B. fordert, daß Jemand sich selbst erkenne (IV, 2, 24—30), oder daß er sich mit den Einzelheiten einer Thätigkeit, welche er unternehmen will, bekannt mache (z. B. mit Einzelheiten der Staatsverwaltung, III, 6, 4 ff.), in solchen Fällen kann natürlich nicht auf Definitionen in strengem Sinne losgesteuert werden; aber auch hier dringt er darauf, daß

---

32) Xen. Mem. IV, 6, 2: *εἰπέ μοι, ὦ Εὐθύδημε, ποῖόν τι νομίζεις εὐσέβειαν εἶναι; Καὶ ὅς, Κάλλιστον νὴ Δί, ἔφη. Ἔχεις οὖν εἰπεῖν, ὁποῖός τις ὁ εὐσεβής ἐστιν;* worauf die Unterredung fortgeht, bis § 4 der *εὐσεβής* definirt (*ὡρισμένος*) ist.

33) Mem. I, 2, 35. 36.

34) Mem. IV, 2, 10: *Τί δὴ βουλόμενος ἀγαθὸς γενέσθαι συλλέγεις τὰ γράμματα; — ἰατρός — ἀρχιτέκτων — γεωμέτρης — ἀστρολόγος — ῥαψῳδός;* bis endlich eruirt ist, daß der Betreffende *ἀγαθός* in der *τέχνη πολιτική* werden will. Vgl. Anm. 30: *διαλέγειν κατὰ γένη τὰ πράγματα.*

35) III, 8, 7 (Anm. 28). ib. 6: Aristipp fragt S., *εἴ τι εἰδείη ἀγαθόν*, worauf S. erwidert: *ἐρωτᾷς με, εἴ τι οἶδα πυρετῷ ἀγαθόν; Οὐκ ἔγωγ', ἔφη. Ἀλλ' ὀφθαλμίας; Οὐδὲ τοῦτο. Ἀλλὰ λιμοῦ; Οὐδὲ λιμοῦ. Ἀλλὰ μήν, ἔφη, εἴ γ' ἐρωτᾷς με, εἴ τι ἀγαθὸν οἶδα, ὃ μηδενὸς ἀγαθόν ἐστιν, οὔτ' οἶδα, ἔφη, οὔτε δέομαι.* Außerdem IV, 6, 7—9.

man sich die Sache nach ihren einzelnen Momenten vollständig logisch klar mache, somit auch auf ein begrifflich bestimmtes Erkennen, wie die Definition ein solches ist; auch hier handelt es sich um ein σκοπεῖν τί ἐστιν ἕκαστον τῶν ὄντων, wie bei der Definition allgemeinerer Begriffe.

2. Der Beweis. Zum begrifflichen Erkennen der Dinge gehört, daß über die Dinge nichts blos gemeint oder behauptet werde, daß man vielmehr über sie etwas annehme oder aussage nur, wenn man die Nachweisung geben kann, daß einem Dinge seinem Begriffe gemäß Dieß oder Jenes wirklich zukomme. Nur begrifflich vermittelte Urtheile sollen gefällt werden. Ebenso unermüdlich, wie im Definiren, ist daher Sokrates im Beweisen. „Wenn", sagt Xenophon (Mem. IV, 6, 13. 14), ihm einer in etwas widersprach und keinen bestimmten Grund anzugeben wußte, sondern ohne Beweis (ἄνευ ἀποδείξεως) Jemanden für einen größern Weisen, Staatsmann oder Helden u. dgl. erklärte, als Sokrates es zugeben wollte, so führte er gewöhnlich den Streit auf den vorausgesetzten Grundbegriff zurück (ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγεν ἂν πάντα τὸν λόγον), ungefähr auf folgende Art: Sokr.: Hältst Du Denjenigen, welchen du rühmst, für einen bessern Bürger, als Den, welchen ich nenne? Der Andere: Allerdings. Sokr.: Wollen wir daher nicht vor Allem sehen, was zu einem guten Bürger gehört? Der Andere: Ganz recht. Sokr.: Bei Verwaltung einer Kasse wäre wohl Derjenige der bessere, welcher die Geldangelegenheiten des Staates verbesserte, im Kriege Derjenige, welcher ihm den Sieg über die Feinde verschaffte, in der Volksversammlung Der, welcher den Parteiungen ein Ende machte und Eintracht stiftete? Der Andere: So dünkt mich. Durch diese Zurückführung auf die Voraussetzung machte er auch seinen Gegnern die Wahrheit einleuchtend." D. h.: wenn es sich darum handelte, zu einem Urtheil über etwas oder zu einer Entscheidung darüber zu kommen, ob einer Person (oder Sache) eine Eigenschaft beizulegen sei, gieng Sokrates den Weg: er entwickelte zuerst die begriffliche Definition der Eigenschaft, z. B. der eines guten Bürgers überhaupt, nach ihren einzelnen Merkmalen und machte dann die Anwendung auf die Person, von der es sich fragte, ob ihr diese Eigenschaft beigelegt werden sollte, oder: er hielt den Begriff der Person und den Begriff der Eigenschaft unter sich zusammen und ließ auf dem Wege der Schlußfolgerung die Entscheidung hervorgehen, ob beide con=

gruiren oder nicht, ob somit der Person diese Eigenschaft beizulegen sei oder nicht. Schlüsse oder logische Beweise hatten natürlich auch Andere als Sokrates längst gebraucht (s. z. B. S. 84 und 96); aber nur er forderte überall strengen Beweis, und nur er drang darauf, daß der Beweis auf dem Wege der begrifflichen Vermittlung geführt werde. Auch Definitionen konnten je nach Bedarf auf dem Wege der *ἀπόδειξις* hergestellt werden. Z. B., daß das Gute soviel sei als Dasjenige, was einem Dinge von bestimmter Art (S. 119) nützlich ist, wird so bewiesen: gut ist = nützlich, aber nichts ist allen Dingen zugleich nützlich, da im Gegentheil Dasselbe Dem nützlich, Jenem schädlich sein kann; also ist gut s. a. das einem bestimmten Dinge Nützliche (Mem. IV, 6, 8. vgl. III, 8, 2—7). Natürlich aber war es, daß mit dem Beweisen nicht in's Unendliche rückwärts gegangen werden konnte; in der Regel geht daher Sokrates nur bis zu solchen Voraussetzungen zurück, welche als allgemein zugestanden oder als selbstverständlich gelten konnten; „wenn er etwas ausführte“, sagt Xenophon, „so nahm er das Anerkannteste zum Ausgangspunkte (*διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο*), weil er diese Art der Entwicklung für die sicherste hielt, daher ich keinen weiß, der es so verstanden hätte, die Beistimmung der Zuhörer zu erhalten, wie er“ (IV, 6, 15). So werden z. B. in dem oben angeführten Falle (IV, 6, 13 f.) die Merkmale eines guten Bürgers nicht weiter bewiesen, sondern sie werden als leicht = und selbstverständlich einfach constatirt.

Die Beweisführungen oder Schlüsse des Sokrates sind je nach Umständen sehr mannigfaltig. Als Hauptunterschied unter ihnen tritt dieß hervor, daß sie theils den Weg der rationellen, theils den der erfahrungsmäßigen oder empirischen Begründung einschlagen.

Rationell argumentirt Sokrates vor Allem dann, wenn er zeigt, daß in Meinungen, Behauptungen oder Handlungen etwas dem Begriff der Sache Zuwiderlaufendes enthalten sei, oder wenn er umgekehrt zeigen will, was das Begriffsgemäße, das Sach- und Zweckgemäße in einem gegebenen Falle sei. Sehr häufig ist bei ihm die Nachweisung des Begriffswidrigen, des Widersprechenden, des Un- und Widervernünftigen in Meinungen, Behauptungen und Handlungen; er hat namentlich die Kunst ausgeübt, seine Gegner durch Frage und Antwort in Widersprüche zu verwickeln und sie so ad

absurdum zu führen [36]). Rationell verfährt er ferner, wenn er aus dem Wesen einer Sache die Unmöglichkeit von etwas ableitet, wenn er z. B. Mem. IV, 6, 7 den Beweis, daß σοφία nicht = Alleswissen, sondern = ἐπιστήμη in einem bestimmten Gebiete sei (vgl. S. 119), auf den Satz gründet: δοκεῖ σοι ἀνθρώπῳ δυνατὸν εἶναι τὰ ὄντα πάντα ἐπίστασθαι; ein Satz, der (obwohl nicht näher erörtert) über das blos Empirische hinausgeht. Ja — so wenig er sonst über die Sphäre des empirisch Erkennbaren hinaus Speculationen anstellen will — I, 4 beweist er, daß es eine göttliche Vorsehung, eine φρόνησις ἐν τῷ παντί (§ 17) gebe, weil nämlich die zweckmäßige Einrichtung der Welt auf einen vernünftigen Urheber und Ordner der Dinge hinweise (§ 5—7), und weil es unvernünftig vom Menschen wäre, zu meinen, er zwar, dieser kleine Theil der Welt, habe Vernunft, außer ihm aber in dem großen Kosmos sei nirgends Vernunft zu finden, sondern er habe sie allein im Besitze (§ 8). Da Sokrates verlangte, daß alles Denken und Thun des Menschen als begriffsgemäß und somit als vernünftig sich ausweise, so ergab es sich von selbst, daß er dieses rationelle Beweisverfahren nach allen Seiten hin anwendete.

Indeß genügen konnte ihm dasselbe nicht. Seine Absicht war keine andere als die, Denen, mit welchen er verkehrte, ein möglichst klares Wissen beizubringen; er wollte ihnen nicht ein todtes Wissen mechanisch überliefern oder aufnöthigen; sondern er wollte in ihnen auf dem Wege lebendigen Gedankenverkehres (διαλέγεσθαι) eigene Einsicht in Dasjenige, um was es sich handelte, erzeugen; er ließ daher sowohl die Definitionen als die Beweise vor ihnen „genetisch" entstehen; ja er wünschte sie damit auch selber zu der Fähigkeit zu erheben, ein solches Wissen sich zu bilden; sie sollten, wie er, Begriffe bestimmen und Begriffe verknüpfen lernen. Und deswegen nun verhielt er sich möglichst populär; er versetzte sich ganz auf den

---

36) Die Tyrannen Kritias und Charikles (Ersterer früher sein Freund und Schüler) verbieten ihm, Jünglinge die Kunst des Redens zu lehren. S. erwidert, ob sie damit das Rechtreden meinen, so daß sie also das Rechtreden verbieten, oder ob sie das Unrichtigreden meinen, so daß folgte, sie gebieten das Rechtreden und haben also nichts dagegen, daß man Redekunst in diesem Sinn lehre. I, 2, 34. Aehnliches ib. 36. IV, 4, 7 fragt S. den Sophisten Hippias, der ἀεί καινόν τι λέγειν will (S. 92), ob er auch im ABC und Einmaleins zu neuern gedenke.

Standpunkt seiner Mitunterredner, er suchte, was er ihnen zeigen wollte, zu erweisen durch Anknüpfung an Dinge, die ihnen aus ihrer eigenen Erfahrung bereits bekannt oder leichtverständlich waren, er verwies namentlich gern auf bekannte oder leichtverständliche Fälle und Verhältnisse ähnlicher Art mit Dem, was demonstrirt werden sollte, und machte von ihnen die Anwendung auf Letzteres. Oder: Sokrates bediente sich überall, wo er konnte, des Erfahrungs- und insbesondere des Beweises aus ähnlichen Fällen, d. h. des Inductions- oder Analogiebeweises, sei es allein oder so, daß er seine rationellen Beweise durch diese empirischen Beweise verstärkte. Zum Beispiel: daß Gerechtigkeit oder Gehorsam gegen die Gesetze nichts Unwichtiges sei, beweist er gegen den Sophisten Hippias damit, daß er aus der Erfahrung zeigt, wie ohne Gesetzlichkeit keine Eintracht und ohne Eintracht kein Glück weder für einzelne Menschen noch für ganze Staaten ist (Mem. IV, 4, 14—17); daß außer den menschlichen Staatsgesetzen auch die sogenannten ungeschriebenen göttlichen Gesetze (νόμοι ἄγραφοι) zu respektiren seien, beweist er damit, daß die Uebertretung dieser Gesetze (Ehrerbietung gegen die Eltern u. s. w.) thatsächlich überall Uebel oder Strafe für den Uebertreter mit sich führt (ib. 19—24). Ebendaselbst findet sich aber auch ein Analogiebeweis: den Einwurf des Hippias, daß man den Gesetzen der Staaten keinen Gehorsam schuldig sei, weil sie von Denen, welche sie gegeben, so oft wieder umgestoßen und verändert werden, widerlegt er damit, daß man auch im Kriege den Kriegsgesetzen gehorche, obwohl diese nur für den Krieg gelten, also nur vorübergehende Gültigkeit haben (ib. 14). Ueber die vielen Hinrichtungen, welche die dreißig Tyrannen vornahmen, und über die Art und Weise, wie sie Bürger gegen Bürger aufhetzten, äußert er: es komme ihm sonderbar vor, wenn ein Kuhhirte, bei dem die Heerde immer kleiner und die Kühe immer magerer werden, nicht gelten lassen wolle, daß er ein schlechter Hirte sei; aber noch weit sonderbarer sei es, wenn Einer als Vorstand eines Staates die Bevölkerung und den sittlichen Zustand desselben in Verfall bringe, und sich doch nicht schäme und nicht einsehe, daß er ein schlechter Vorstand des Staates sei (I, 2, 32). Daß es unvernünftig sei, bei Staatsgeschäften nicht auf Tüchtigkeit zu sehen, sondern Staatsbeamte durch Loosen zu wählen, beweist er damit, daß Niemand einen auf solche Art Gewählten zum Steuermann, Baumeister oder Flöten-

spieler annehmen würde, während doch hier Fehler, die einer macht, weit weniger gefährlich sind als in Staatsangelegenheiten (I, 2, 9); daß der Wissende, nicht der Unwissende, im Staate herrschen soll, damit, daß dieß in Landwirthschaft, Gewerbe und Kunst überall so gehalten wird (III, 9, 10. 11). Was der Redner durch Beispiele und Gleichnisse bewirkt, Ueberzeugung durch Hinweisung auf einzelne Fälle, welche Das, was er lehren will, veranschaulichen, das bewirkte Sokrates durch seine Erfahrungs- und Inductionsbeweise [37]). Geflissentlich bediente er sich dabei der trivialsten Beispiele aus dem täglichen Leben; immer und ewig, spottete man über ihn, führe er Lastesel, Schmiede, Schuster und Gerber im Munde [38]); allein Sokrates hielt eine verständliche Ueberzeugung für mehr werth als Glanz und Prunk hoher Reden, und er verstärkte die Ueberzeugungskraft seiner Beweise nur desto mehr, je mehr er sich an Analogien aus der Allen bekannten Wirklichkeit des Lebens hielt.

Aus der Art und Weise des sokratischen Philosophirens ergab sich auch Das, was man die sokratische Ironie nennt [39]). Indem Sokrates in seinen Unterredungen nicht selbst etwas behauptet, sondern durch Fragen Das, was der Andere über die Sache weiß oder zu wissen glaubt, herauszubekommen sucht, erregt er den Schein, als wolle er sich belehren lassen, während er in der That recht wohl

---

37) Aristoteles setzt das philosophische Verdienst des Sokrates in die Definition und Induction. Met. I, 6, 3 (ob. Anm. 22). XIII, 4, 8: *δύο ἐστὶν, ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τές τε ἐπακτικὲς λόγες καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλε· ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ τὴν ἀρχὴν ἐπιστήμης.* ib. 4, 9. 9, 35.

38) Xen. Mem. I, 2, 37: *ἀλλὰ τῶνδέ τοί σε ἀπέχεσθαι,* ἔφη (Kritias), *δεήσει, ὦ Σώκρατες, τῶν σκυτέων καὶ τῶν τεκτόνων καὶ τῶν χαλκέων, καὶ γὰρ οἶμαι αὐτοὺς ἤδη κατατετρῖφθαι διαθρυλουμένους ὑπὸ σοῦ.* Plat. Symp. 221, e: *εἴ τις ἐθέλοι τῶν Σωκράτους ἀκούειν λόγων, φανεῖεν ἂν πάνυ γελοῖοι τὸ πρῶτον. ὄνους γὰρ κανθηλίους* (Lastesel) *λέγει καὶ χαλκέας τινὰς καὶ σκυτοτόμους* (Sattler) *καὶ βυρσοδέψας* (Gerber), *καὶ ἀεὶ διὰ τῶν αὐτῶν ταὐτὰ φαίνεται λέγειν, ὥςε ἄπειρος καὶ ἀνόητος ἄνθρωπος πᾶς ἂν τῶν λόγων καταγελάσειε.* Gorg. 490 f.: Kallikles: *ὡς ἀεὶ ταὐτὰ λέγεις, ὦ Σώκρατες.* Sokrates: *οὐ μόνον γε, ὦ Καλλίκλεις, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν.* Kall.: *νὴ τοὺς θεούς, ἀτεχνῶς γε ἀεὶ σκυτέας* (Schuster) *τε καὶ κναφέας* (Walker) *καὶ μαγείρους* (Köche) *λέγων καὶ ἰατροὺς οὐδὲν παύει, ὡς περὶ τούτων ἡμῖν ὄντα τὸν λόγον.*

39) Plat. Symp. 216, e: *εἰρωνευόμενος καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τὲς ἀνθρώπες διατελεῖ.* Rep. I, 337, a: *αὕτη ἡ εἰωθυῖα εἰρωνεία Σωκράτες, — ὅτι σὺ ἀποκρίνασθαι μὲν οὐκ ἐθελήσοις, εἰρωνεύοιο δὲ καὶ πάντα μᾶλλον ποιήσεις ἢ ἀποκρινοῖο, εἴ τίς τί σε ἐρωτᾷ.*

weiß, auf was er hinaus will, ja durch seine Fragstellung und durch die Richtung, die er durch sie dem Gespräche gibt, selbst der Belehrende ist [40]). Indem er ferner Widersprüche an den Tag treten läßt, in welche der Andere sich verwickelt (S. 121 f.), während er selbst dadurch, daß er nichts behauptet und innerlich über die Sache, die er bespricht, sich klar ist, sicher davor ist, in Widersprüche verwickelt zu werden, scheint er ein überlegenes, ja spöttisches Spiel mit dem Andern zu treiben [41]). Auch kann er es nicht unterlassen, hin und wieder die Einbildung eines Mitunterredners zu ironisiren [42]), oder bei seinem Inductionsverfahren durch verfängliche Vergleichungen aus dem Alltagsleben oder durch deductio ad absurdum einen Schein des *γελοῖον* auf den Andern zu werfen [43]), oder ihm wenigstens in ironisch verblümter Weise anzudeuten, daß sein Verständniß der Sache denn doch noch nicht so vollkommen sei, als er vielleicht glaube [44]). Bei Manchen erregte dieses ironische Wesen Erbitterung (Xen. Mem. I, 2, 37. Plat. Rep. I, 337, a); aber es floß von selbst aus der conversatorischen Manier des Sokrates, und wurde von ihm mit geistreicher Urbanität und immer nur zu dem Zwecke, den Wissenstrieb anzuregen und die Unwissenheit zu belehren und zu beschämen, gehandhabt.

e) Die sokratische Ethik.

Der Concentrations- und Gipfelpunkt des ganzen sokratischen Wirkens ist schließlich das Ethische. Der Mensch soll nicht mit unnützen Speculationen und sonstigem Müßiggang (I, 2, 57. III, 9, 9) sich abgeben, sondern tüchtig werden im Leben und fürs Leben; das ist Sokrates' Meinung, und dadurch, daß er dieß aussprach und in seiner Weise wissenschaftlich begründete, ist er der Urheber der philosophischen Ethik für alle Zeiten geworden.

Das begriffliche Erkennen der Dinge, zu welchem Sokrates an-

40) Xen. Mem. I, 2, 36: *σύ γε, ὦ Σώκρατες, εἴωθας εἰδὼς πῶς ἔχει τὰ πλεῖστα ἐρωτᾶν.*

41) Mem. IV, 4, 9: (Hippias zu S.) *τῶν ἄλλων καταγελᾷς, ἐρωτῶν μὲν καὶ ἐλέγχων πάντας, αὐτὸς δ' οὐδενὶ θέλων ὑπέχειν λόγον οὐδὲ γνώμην ἀποφαίνεσθαι περὶ οὐδενός.* ib. 11.

42) Mem. IV, 4, 7; s. Anm. 36. Außerdem III, 6, 12. IV, 2, 4. 5. 11.

43) Mem. I, 2, 32; s. S. 122 und 123.

44) Mem. III, 5, 23. 24. 6, 5. 9. 10.

leiten will, scheint zunächst etwas vom Handeln sehr Verschiedenes zu sein, es scheint in einer ganz andern Sphäre zu liegen. Allein bei Sokrates sind beide nicht blos aufs Engste verknüpft, sondern sie fallen geradezu in Eins zusammen. Der Mensch soll die menschlichen Dinge richtig zu erkennen suchen; damit, daß er diese Erkenntniß hat, ist er auch fähig, überall richtig zu handeln; hat er diese Erkenntniß nicht, so wird er überall irren und fehlgehen [45]. Somit ist mit dem rechten Erkennen auch die Tüchtigkeit des Handelns oder die Tugend da; Tugend ist nur praktische Ausübung des richtigen Wissens, sie ist das richtige Wissen selbst umgesetzt in Handlung und That.

Alle Tugend ist daher nach Sokrates richtiges Wissen von Dem, was zu thun ist, oder Weisheit [46]. Genauer sind es drei Sätze, welche er bezüglich dieser Lehre aufstellt.

1) Man kann das Gute nicht thun, ohne zu wissen, was gut ist [47].

2) Wer weise ist oder das Gute weiß, der thut es auch, da alles Thun nichts Anderes ist als dieß, daß man eine Handlungsweise einer andern vorzieht, weil man sie als die bessere erkannt hat [48].

3) Wer das Schlechte thut, kennt das Gute nicht, oder ist unweise, da er das Schlechte für das Bessere hält [49].

Hier scheint nun freilich der Einwurf nahe zu liegen: das rechte Wissen macht noch nicht auch das rechte Handeln aus, Viele thun das Gute nicht, das sie recht wohl kennen. Aber, erwidert Sokrates, überall handelt der Mensch so, wie er handeln zu sollen glaubt,

---

45) s. Anm. 24 und 25.

46) Xen. Mem. III, 9, 4: *σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τῷ τὰ μὲν καλά τε καὶ ἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τῷ τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε.* 5: *ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι.* Arist. Eth. Nic. II, 13: *φρονήσεις ᾤετο πάσας τὰς ἀρετάς.* Eth. Eud. I, 5: *ἐπιστήμας ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς. ἐπιστήμη* auch Plat. Prot. 352 u. f.

47) Mem. III, 9, 5: *οὔτε τοὺς μὴ ἐπισταμένους (τὰ δίκαια κ. τ. λ.) δύνασθαι πράττειν, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἐγχειρῶσιν ἁμαρτάνειν.*

48) Mem. III, 9, 5: *οὔτ' ἂν τοὺς τὰ δίκαια κ. τ. λ. εἰδότας ἄλλο ἀντὶ τούτων προελέσθαι.*

49) Xen. Mem. III, 9, 4: *νομίζω οὖν τοὺς μὴ ὀρθῶς πράττοντας οὔτε σοφοὺς οὔτε σώφρονας εἶναι.*

oder nach dem Begriffe vom Guten, den er hat; hat er daher immer den richtigen Begriff vom Guten, so wird er auch immer richtig handeln; wer schlecht handelt, der hält das Schlechte, das er erwählt, für gut und hat folglich nicht die richtige Erkenntniß. Siegt z. B. in einem Menschen eine schlechte Begierde, so ist dieß nur ein Beweis dafür, daß es ihm am rechten Wissen fehlte; hat er das rechte Wissen, so kann es von der ihm entgegengesetzten Begierde nicht überwältigt werden [50]). Es ist zwar hiebei außer Acht gelassen, daß die Macht des bösen Wollens den Menschen selbst gegen sein klarstes Wissen vom Bessern verblenden kann; aber es ist richtig, daß das Wählen des Schlechtern immer durch eine Verdunklung des Wissens bedingt ist, und daß es daher für die Sittlichkeit von großem Werthe ist, eine klare Erkenntniß des Guten zu haben und sich dieselbe durch nichts trüben zu lassen; und zudem versteht ja Sokrates unter der Erkenntniß des Guten nicht ein oberflächliches Wissen von demselben, sondern ein begrifflich vermitteltes Wissen oder die bestimmte Einsicht, daß eben nur dieses Handeln das rechte oder zweckgemäße Handeln sei [51]). Schwieriger dagegen ist folgende Alternative. Wenn

50) Mem. IV, 6, 3: ὁ τοὺς νόμους τούτους (der Götterverehrung) εἰδὼς εἰδείη ἄν, ὡς δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν. Ἆρ' οὖν ὁ εἰδὼς τοὺς θεοὺς τιμᾶν οὐκ ἄλλως οἴεται δεῖν τοῦτο ποιεῖν ἢ ὡς οἶδεν; Οὐ γὰρ οὖν. Ἄλλως δέ τις θεοὺς τιμᾷ, ἢ ὡς οἴεται δεῖν; Οὐκ οἶμαι. Ὁ ἄρα τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα εἰδὼς νομίμως ἂν τοὺς θεοὺς τιμῴη und ist also εὐσεβής. Ebenso 6, 6 in Bezug auf die Gerechtigkeit: οἱ ποιοῦντές ἃ οἱ νόμοι κελεύουσι δίκαια ποιοῦσι und sind δίκαιοι. Οἴει οὖν τινας πείθεσθαι τοῖς νόμοις μὴ εἰδότας ἃ οἱ νόμοι κελεύουσι; Οὐκ ἔγωγε. Εἰδότας δὲ ἃ δεῖ ποιεῖν οἴει τινὰς οἴεσθαι δεῖν μὴ ποιεῖν ταῦτα; Οὐκ ἔγωγε. Οἶδας δέ τινας ἄλλα ποιοῦντας ἢ ἃ οἴονται δεῖν; Οὐκ ἔγωγε. Also sind δίκαιοι οἱ εἰδότες τὰ περὶ ἀνθρώπους νόμιμα. Plat. Prot. 352: καλὸν ἡ ἐπιστήμη καὶ οἷον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ἐάνπερ γιγνώσκῃ τις τἀγαθὰ καὶ τὰ κακά, μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενός —, ἀλλ' ἱκανὴν εἶναι τὴν φρόνησιν βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ. Eine z. Th. andere Beweisführung Xen. Mem. III, 9, 4: Jeder Mensch thut Das, was er als das ihm Zuträglichste ansieht. Wer eine Unmäßigkeit oder Ungerechtigkeit begeht, der glaubt, es sei ihm zuträglich, unmäßig oder ungerecht zu sein. Darin aber irrt er sich; Unmäßigkeit und sonstige Untugend ist, wie Sokrates sonst beweist (s. S. 130), niemals zuträglich, also niemals gut für den Menschen; Untugend ist somit Irrthum.

51) Eine Ueberschätzung des Wissens in sittlicher Hinsicht scheint hervorzutreten Xen. Mem. IV, 2, 19 f. Wer absichtlich falsch liest, obwohl er das Lesen versteht, ist ein besserer Leser, als der, welcher unabsichtlich falsch liest, weil er es nicht oder nicht recht versteht. Gerade so ist, wer absichtlich eine Ungerechtigkeit begeht, obwohl er weiß, was Gerechtigkeit ist, besser in der Ge-

Untugend Unkenntniß des Guten ist, so fragt sich weiter: ist sie verschuldete oder unverschuldete Unkenntniß des Guten? Ist sie verschuldete Unkenntniß des Guten, so ist sie doch nicht blos Unkenntniß, sondern sie geht hervor aus einem Begehren, welches sich nicht um Kenntniß des Guten kümmerte, sondern rücksichtslos seinen Weg gieng, oder aus einem Begehren, welches sich gegen die Kenntniß des Guten verschloß und verstockte, um durch dasselbe nicht in seinem Thun gestört zu werden; Untugend ist also Gleichgültigkeit des Willens oder der Gesinnung gegen das Gute und gegen die Kenntniß davon, nicht bloße Unkenntniß des Verstandes, und der Satz, daß Tugend blos Wissen, Untugend blos Unwissenheit sei, ist falsch. Ist aber Untugend unverschuldete Unkenntniß des Guten, dann ist sie allerdings ganz und gar nichts als Unkenntniß, und der Satz, daß Tugend Wissen, Untugend Unwissenheit ist, ist richtig; allein dann hört alle sittliche Zurechnung auf; die Begierde verdunkelte das richtige Wissen, verblendet von der Begierde dachte der Mensch gar nicht mehr an das Gute oder sah er geradezu das Schlechte für gut an, er gleicht völlig einem Menschen, der gar keinen Begriff vom Guten hätte, sondern eben blind handelte, wie Triebe und Gelüste es ihm eingeben. Wie sich Sokrates zu dieser Alternative gestellt hat, ist nicht sicher überliefert. In der unter den Werken des Aristoteles befindlichen, obwohl nicht von ihm selbst herrührenden „großen Moral" wird 1, 9 gesagt: „Sokrates behauptete, es hänge nicht von unserem Willen ab, tugendhaft oder lasterhaft zu sein. Wenn man nämlich irgend Jemand fragen würde, ob er lieber gerecht oder ungerecht wäre, so würde Niemand sich für die Ungerechtigkeit entscheiden; — daraus erhelle, daß, wenn Leute lasterhaft seien, sie es nicht freiwillig seien, und daraus gehe wieder hervor, daß auch

rechtigkeit, als der, welcher deswegen etwas Ungerechtes thut, weil er gar nicht weiß, was gerecht ist und was ungerecht. Diese Argumentation gibt aber nicht die ganze Meinung des Sokrates; denn sie widerspricht seinem sonst beharrlich festgehaltenen Satze, daß, wer das Gute kennt, es auch thut. Doch ist sie beachtenswerth durch den Umstand, daß sie es als möglich ausspricht, daß nicht blos der im Guten Unwissende, sondern auch der das Gute Wissende dagegen fehlen kann. Eine besondere Ausführung der Thesis, daß der absichtlich Fehlende besser sei als der unabsichtlich Fehlende, gibt (S. 101) das Gespräch Hippias minor, aber mit der ausdrücklichen Erklärung, daß dieselbe nicht entschiedene Meinung des Sokrates sei, sondern nur eine sich ihm aufdringende Ansicht (p. 372. 376).

die Tugendhaften dieß nicht freiwillig seien" [52]); in der platonischen Apologie p. 25 f. dagegen wird noch ein Unterschied zwischen ἀκούσια und ἑκούσια ἁμαρτήματα gemacht. Die sokratische Lehre scheint an diesem Punkte nicht zu klarer Bestimmtheit ausgebildet; in der That lag auch die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens jenseits der Grenzen des sokratischen Philosophirens. Sokrates selbst war es mit seiner Lehre, daß Tugend Wissen, Untugend ἀμαθία sei, wesentlich nur darum zu thun, die Tugend als etwas, das jeder Mensch sich erwerben kann, wenn er nur lernen will, darzustellen; die theoretischen Consequenzen sind ihm Nebensache.

Der Satz, daß die Tugend ein Wissen sei, wird von Sokrates nicht blos im Allgemeinen ausgesprochen, sondern auch auf die einzelnen Tugenden angewendet (Anm. 50). Selbst von der Tapferkeit behauptet er, sie sei ein Wissen, nämlich ein Wissen von Demjenigen, was furchtbar und was nicht furchtbar ist, und von der Art und Weise, wie man sich Beidem gegenüber zu benehmen hat, um gut zu handeln; auch sie ist durch Unterricht und Uebung erlernbar [53]). Eine nahe liegende Consequenz der Lehre, daß jede Tugend ἐπιστήμη ist, war der Satz, daß alle Tugenden eins und untrennbar sind; sie unterscheiden sich zwar von einander durch die verschiedenen Gebiete des Handelns, mit welchen sie zu thun haben, aber dem Wesen nach sind alle Dasselbe, praktische Einsicht. Ob Sokrates diese von Plato in seinen Dialogen Protagoras und Meno besprochene Consequenz schon ausdrücklich gezogen hat, ist nicht nachzuweisen; mehrere seiner xenophontischen Gespräche kommen aber darauf hinaus; weil er ein Handeln fordert, das nach allen Beziehungen hin das Richtige trifft, so macht er wiederholt darauf aufmerksam, daß man zum Handeln alle und jede Tüchtigkeit mitbringen, somit die ganze Tugend haben muß (vgl. Mem. III, 1. III, 4).

Tief einschneidende Consequenzen ergaben sich aus der Identi-

52) Dasselbe Plat. Prot. 345, e: πάντες οἱ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσι.

53) Xen. Mem. IV, 6, 10. 11. III, 9, 1. 2. Sympos. 2, 12: Ueber einen mit aufrechtstehenden Schwertern besetzten Ring sprang eine Tänzerin mit einem Purzelbaum hinein und wieder heraus, so daß den Zuschauern bange wurde, es möchte ihr etwas geschehen. Da wandte sich Sokrates an Antisthenes und sagte: „ich denke, man braucht hier nur zuzusehen, um nicht länger zu zweifeln, daß auch die Tapferkeit sich lehren lasse, wenn doch diese, obwohl ein Weib, so kühn sich in die Schwerter stürzt." Arist. Eth. Nic. III, 11.

ficirung der Tugend mit dem Wissen in der Lehre vom höchsten Gute[54]). Die Tugend, bewies Sokrates, ist die Grundbedingung der Glückseligkeit, da nur der Einsichtige zweckmäßig handeln, somit sein Wohl sichern und seine Wünsche erreichen, die Güter des Glücks gebrauchen und genießen kann, ohne damit sich selbst zu schaden. Daraus ergab sich von selbst, daß nicht äußeres Glück, sondern die Tugend das nothwendigste Erforderniß, um glücklich zu sein, oder das größte Gut ist (IV, 5, 6). Höchstes Gut ist sie dann auch insofern, als sie den Menschen zu allen Aufgaben des Lebens, sowohl zum Handeln als zum Ertragen, tüchtig macht und ihm damit das frohe Bewußtsein gewährt, Allem gewachsen zu sein, Alles leicht aushalten und thun zu können (I, 6, 9); desgleichen insofern, als es keine größere Annehmlichkeit geben kann, als das Bewußtsein, immer weiter vorwärts zu kommen, immer besser zu werden (I, 6, 8. IV, 8, 6); endlich, weil sie den Menschen frei macht von der Knechtschaft der Sinnlichkeit und Begierde (I, 6, 8). Folgt der Mensch den Trieben der Sinnlichkeit oder der Begierde nach äußern Glücksgütern, der Genuß- und Gewinn-, der Ehr- und Herrschsucht, so ist er „Sklave" derselben, er verliert die Freiheit, mit klarer Ueberlegung das Gute zu wählen, das Schädliche zu meiden, die Einsicht ist nicht mehr das Herrschende in ihm, und er hat daher auch die Glückseligkeit nicht (IV, 5, 7 ff.), wogegen der Tugendhafte auch unter äußern Entbehrungen und Mißgeschicken glücklich ist, weil er die Hauptbedingung der Glückseligkeit, die Einsicht und die auf ihr beruhende innere Freiheit und Tüchtigkeit der Seele, wirklich besitzt (I, 6, 9). Das Beste ist daher für den Menschen, die niedern Triebe gar nicht aufkommen zu lassen, sondern möglichst wenig zu bedürfen und zu begehren; damit kommt er dem Vollkommensten, der Gottheit, am nächsten[55]), damit bewahrt er sich die Fähigkeit, überall tugendhaft zu handeln (IV, 5, 11. 12). Mäßigung und Selbstbeherrschung ist somit Grundlage aller Tugend (*ἀρετῆς κρηπίς* I,

---

54) Die hieher gehörigen Dialogen sind Mem. I, 5. 6 (Gespräch mit dem Sophisten Antiphon). II, 1 (Gespräch mit Aristipp; Herakles am Scheidewege). IV, 5; auch Plat. Apol. 30, a. b.

55) Mem. I, 6, 10: *ἔοικας, ὦ Ἀντιφῶν, τὴν εὐδαιμονίαν οἰομένῳ τρυφὴν καὶ πολυτέλειαν εἶναι· ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δὲ ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δὲ ἐγγυτάτω τοῦ θείου ἐγγυτάτω τοῦ κρατίστου.*

5, 4) und hiedurch aller Glückseligkeit; ohne sie unterscheidet sich der Mensch in nichts von den blödesten Thieren und vom vernunftlosen Vieh (II, 1, 5. IV, 5, 11). Die Selbstbeherrschung schließt nach Sokrates einen frohen Genuß des Lebens nicht aus, sondern sie trägt zu ihm bei, ja sie ermöglicht ihn erst, weil nur, wer mäßig und streng gegen sich selbst ist, wirklichen Geschmack am Angenehmen empfindet und Angenehmes jeder Art sich verschaffen kann; aber gerade daraus geht hervor, wie wichtig sie für die Glückseligkeit ist (IV, 5, 9. 10). Ist alle Tugend vernünftige Einsicht, ist sie Bedingung aller Glückseligkeit, sowie überhaupt aller Vollkommenheit des Menschen, so folgt wirklich als höchste Aufgabe die Vermeidung alles Desjenigen, was der vernünftigen Selbstbestimmung zuwider ist und ihr Eintrag thut. Auch in der Ethik hat Sokrates der Philosophie allen Naturalismus abgestreift und ihr namentlich der Sophistik gegenüber ein entschieden geistiges Gepräge gegeben; selbst die Idee der Menschenwürde, auf welche spätere Zeiten die Moral gegründet haben, klingt an in dem Satze, daß der Mensch nicht Sclaven und Thieren sich gleichstellen, sondern seine Vernunft gebrauchen und sie für das Höchste, was er hat, ansehen soll.

f) Die Schule des Sokrates.

Für die reiche geistige Anregung, welche von Sokrates ausgieng, zeugt am meisten die Verschiedenheit der Richtungen, in welche seine Schule sich theilte. Seine Schüler strebten wiederum nach einer bestimmtern wissenschaftlich formulirten Doctrin, sie suchten wieder Systeme zu bilden, wie die Philosophen vor Sokrates; aber sie schlossen sich an ihren Meister an, und Jeder entnahm von ihm, was seiner Geistesart zusagte. Die Einen haben die Richtung des Sokrates auf das Begriffliche und Dialektische weiter verfolgt, wie Plato und die Megariker, die Andern seine Richtung auf das Ethische und Praktische, wie Antisthenes und Aristipp. Die meisten dieser Auffassungen waren einseitig; Plato ist der Einzige, der den ganzen Sokrates erfaßt und dessen Ideen zu einem vollständigen System der Philosophie fortentwickelt hat. Noch bis auf die Systeme der dritten Periode erstreckt sich der Einfluß der Sokratik; denn aus den Cynikern sind die Stoiker, aus den Cyrenaikern Epikur, aus den Megarikern die Skeptiker hervorgegangen. Man kann sagen, fast alle nachsokratischen Philosophien seien tiefere Reproductionen der

Sokratik. Zunächst betrachten wir die drei einseitigen und unvollkommenen Auffassungen oder Fortbildungen der sokratischen Lehre, die unter seinen unmittelbaren Schülern hervorgetreten sind, a) die Philosophie des Antisthenes oder die cynische Philosophie, b) die Philosophie des Aristipp und die cyrenaische Schule, c) die Philosophie des Euklides und die von ihm gegründete megarische Schule.

§ 22. Antisthenes und die Cyniker.

Einseitig an die Tugendlehre und das praktische Beispiel des Sokrates hielt sich Antisthenes. Er war anfangs Schüler des Gorgias und schloß sich erst in seinen spätern Jahren, dann aber auch als unzertrennlicher Begleiter [1]), an Sokrates an. Er wird auch unter denen genannt, die bei Sokrates' Tode anwesend waren, Plat. Phaed. 59, b. Nach Sokrates' Tode stiftete er eine Schule im Kynosarges, einem Gymnasion, das für nicht vollbürtige Athener, wie er (D. L. VI, 1), bestimmt war. Nach diesem Gymnasion, zugleich wohl auch mit ironischer Beziehung auf ihre Lebensweise [2]), wurden seine Schüler Cyniker (von κύνες, Hunde) genannt (D. L. VI, 13).

Die Philosophie des Antisthenes war vorzüglich aufs Praktische gerichtet. Ein Bewunderer sokratischer Geisteskraft und Geistesfreiheit erklärte er das tugendhafte Leben (τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν) für den Endzweck des Menschen, für das höchste und Eine Gut (VI, 104), die Tugend für allein hinreichend zur Glückseligkeit (VI, 11). In seiner Auffassung der Tugend schloß er sich ebenfalls eng an Sokrates an, indem er die Tugend für Einsicht (φρόνησις VI, 13), d. h. für Einsicht in Dasjenige, was zu begehren und zu meiden, zu thun und zu lassen ist, erklärte, und sie deßwegen für lehrbar (διδακτή VI, 10) hielt; aber genauere Untersuchungen über sie anzustellen, hielt er für überflüssig, da es bei der Tugend auf das Handeln nach der richtigen Einsicht, auf die ἔργα, ankomme, und sie daher nicht vieler Reden und Kenntnisse, sondern nur sokratischer Stärke bedürfe (D. L. VI, 11). Die Haupttugend ist ihm die Bedürfnißlosigkeit,

---

1) Xen. Mem. III, 11, 17. D. L. VI, 2.

2) Göttling, Diogenes, der Cyniker, in dessen gesammelten Abhandlungen S. 254.

die Verachtung der Lust und die Abhärtung gegen Unlust [3]). Wer die Tugend erlangt hat und fest in ihr steht, ist ein Weiser. Der Weise ist frei von äußerem Gesetz, da er dem Gesetz der Tugend folgt; er ist sich selbst genug durch seine Einsicht und Willenskraft, er fragt nichts nach äußerer Ehre oder Unehre, er ist vollkommen glücklich, weil er das einzige wahre Gut, die Tugend, hat (VI, 11. 105). Was uns an dieser Selbstgenügsamkeit und Bedürfnißlosigkeit hindert, z. B. die Lust, ist ein Uebel; was uns darin fördert, indem es uns Ausdauer und Entsagung lehrt, wie z. B. Anstrengung und Unlust (*πόνος*), Armuth und Mangel, Entbehrung äußerer Vortheile und Vorzüge, ist ein Gut; alles Uebrige ist ein *ἀδιάφορον* [4]).

In noch entschiedenere Geringschätzung aller äußern Dinge, aber auch in noch größere Verachtung aller öffentlich geltenden Sitte gieng der später e Cynismus über, ein oft widerwärtiges und schaamloses Zerrbild des sokratischen Geistes. Die berühmteste Figur dieser Richtung ist Antisthenes' Schüler Diogenes von Sinope, den Plato einen tollgewordenen Sokrates nannte. Diogenes' Schüler war Krates, der durch seinen Schüler Zeno den Uebergang zur Stoa bildet. In der Hochstellung der Tugend und Philosophie bewahrten die Cyniker eine Erinnerung an die eigentliche Sokratik; „Vernunft müsse man haben, oder einen Strick", pflegte Diogenes zu sagen (D. L. VI, 24), und auch der Bildung gestand er einen weit höhern Werth für die Glückseligkeit zu, als alle äußern Güter ihn haben können [5]). Aber die Forderung dieser Cyniker, daß sich der Mensch alles Dessen entäußere, was über das nothwendigste Naturbedürfniß hinausgehe, und ihre Behauptung, daß die Befriedigung dieser natürlichen Bedürfnisse keinerlei Beschränkungen durch irgendwelche Rücksicht auf menschliche Meinungen von Anstand und Schicklichkeit unterliegen dürfe [6]), führte eine bettelhaft schmutzige

3) *αὐτάρκεια* VI, 11. 105. Vgl. VI, 2: *τὸ καρτερικόν*.

4) D. L. VI, 3: *μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην*, „Lieber toll, als vergnügt." 2: *ὁ πόνος ἀγαθόν*. 95: *τὸν πλοῦτον βλαβερὸν, εἰ μή τις ἀξίως αὐτῷ χρῷτο*. 105: *πλούτου καὶ δόξης καὶ εὐγενείας καταφρονῆσι*. ib.: *ἀρέσκει αὐτοῖς καὶ λιτῶς βιῶν, αὐτάρκεσι χρωμένοις σιτίοις καὶ τρίβωσι μόνοις*. 11: *ἀδοξίαν ἀγαθὸν καὶ ἴσον τῷ πόνῳ*. 105: *τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα*.

5) D. L. VI, 68: *τὴν παιδείαν εἶπε τοῖς μὲν νέοις σωφροσύνην, τοῖς δὲ πρεσβυτέροις παραμυθίαν, τοῖς δὲ πένησι πλοῦτον, τοῖς δὲ πλουσίοις κόσμον εἶναι*.

6) D. L. VI, 46. 69. 97.

Lebensweise und eine Roheit des Gebahrens mit sich, in Folge welcher ihre Tugend nur als eine andere Art von Egoismus, als Streben, nicht blos von den Lastern, wie sie wollten, sondern auch von den Pflichten und Schranken des gemeinsamen menschlichen Lebens sich zu emancipiren, erscheint. Dazu kam, daß die Cyniker, je mehr sie sich von aller gemeinnützigen Thätigkeit lossagten, desto mehr ihre Befriedigung in einem leeren Zurschautragen ihrer Bedürfnißlosigkeit und ihrer Erhabenheit über menschliche Begriffe von gesitteter Lebensweise suchten, welches ihnen den gerechten Vorwurf der Originalitätssucht und Eitelkeit zuzog [7]), wenn schon nicht zu läugnen ist, daß sie es auch für ihren Beruf hielten, an der Besserung ihrer Nebenmenschen zu arbeiten. Außerdem ermangelte das Tugendideal der Cyniker, das nur in Entsagung und Abhärtung bestand, zu sehr alles positiven Gehalts, als daß es eine fruchtbare Einwirkung auf die Zeitgenossen hätte ausüben können. Zwar stellten sie bereits Theorien über das sociale Leben auf, welche nachher die Stoiker weiter führten: sie erklärten Ehe und Staat für überflüssig, ja für verwerflich; nicht nach menschlichem *νόμος*, sondern nach der Natur müsse man leben; Weiber und Kinder sollen Allen gemeinsam sein; der richtige Staat sei nicht derjenige, der auf gemachten Unterschieden des Ranges und Standes, der Ehre und des Ansehens beruht, sondern allein ein solcher, der von diesen und sonstigen Trennungen der Menschen unter einander nichts wüßte, sondern Alle gleichmäßig in sich umfaßte, wie das Universum alle Wesen und alle Klassen von Wesen [8]). Allein diese alle Gesittung aufhebenden Lehren konnten so wenig allgemeinern Anklang finden, als es später ähnlich extrem naturalistischen Socialsystemen hat gelingen können.

§ 23. Aristipp und die Cyrenaiker oder Hedoniker.

Aristippus, im üppigen Cyrene geboren, wurde durch den Ruf des Sokrates nach Athen geführt (Diog. L. II, 65), und blieb

7) D. L. VI, 26. 41.

8) D. L. VI, 38: Diogenes *ἔφασκε ἀντιτιθέναι τύχῃ μὲν θάρσος, νόμῳ δὲ φύσιν, πάθει δὲ λόγον.* 72: *ἔλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, — κοινοὺς δὲ διὰ τῦτο καὶ τὺς υἱέας.* ib.: *εὐγενείας δὲ καὶ δόξας καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα διέπαιζε, προκοσμήματα κακίας εἶναι λέγων· μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ.* 63: *ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, Κοσμοπολίτης, ἔφη.*

hier bis vor dessen Tode im Umgang mit ihm (Phaed. 59, c), ohne jedoch auf sein genußsüchtiges Leben zu verzichten [1]). Von heiterem Gemüth, geselligem Talent, geschickt in der Behandlung der Menschen, wußte er sich in jede Lebenslage zu schicken [2]), selbst Entbehrungen mit Gleichmuth zu ertragen, aber auch unter schwierigen Umständen sich Genüsse des Wohllebens zu verschaffen. Die meisten Anekdoten, die von ihm erzählt werden, beziehen sich auf seinen Umgang mit dem Tyrannen Dionysius von Syrakus und mit der Buhlerin Lais. Auch in diesen Verhältnissen wußte er seine Unabhängigkeit zu bewahren: *ἔχω καὶ οὐκ ἔχομαι*, sagte er von seinem Verhältniß zur Lais [3]); seine Maxime war, die Verhältnisse sich, nicht sich den Verhältnissen zu unterwerfen [4]).

Die Philosophie Aristipp's und derjenigen seiner Nachfolger, welche an seiner Lehre festhielten, ist uns hauptsächlich bei Diogenes von Laërte, obwohl bereits mit Zusätzen, welche auf das Verhältniß zwischen aristippischen und epikurischen Lehrbestimmungen Bezug haben, überliefert. Sie geht von dem Satze aus: der Zweck des Lebens (das höchste Gut) ist die Lust, *ἡ ἡδονή*, da wir von Natur uns zu ihr hingezogen fühlen und vollständig zufrieden sind, wenn wir sie haben, nichts aber so fliehen, wie ihr Gegentheil, die Unlust [5]). Die Lust, welche nach ihm Ziel des Lebens ist, bestimmt

---

1) Xen. Mem. II, 1, 1: *ἐδόκει μοι ὁ Σωκράτης τοιάδε διαλεγόμενος προτρέπειν τοὺς συνόντας, ἀσκεῖν ἐγκράτειαν βρωτοῦ καὶ ποτοῦ καὶ λαγνείας καὶ ὕπνου. γνοὺς γάρ τινα τῶν συνόντων ἀκολαστοτέρως ἔχοντα πρὸς τὰ τοιαῦτα, Εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Ἀρίστιππε, κ. τ. λ.* Plat. Phaed. 59, c: *τί δαί; Ἀρίστιππος παρεγένετο;* Phädo antwortet: *οὐ δῆτα· ἐν Αἰγίνῃ γὰρ ἐλέγετο εἶναι.* In dieser Aeußerung Plato's sahen schon die Alten einen Tadel des Aristipp Diog. L. III, 36. Athen. XII, 63. p. 544: *διέτριβε ὁ Ἀρίστιππος τὰ πολλὰ ἐν Αἰγίνῃ τρυφῶν.*

2) Diog. L. II, 66: *ἦν ἱκανὸς ἁρμόσασθαι* (sich anbequemen) *καὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ καὶ προσώπῳ, καὶ πᾶσαν περίστασιν ἁρμοδίως ὑποκρίνασθαι* (in jeder Situation die Rolle geschickt zu spielen). II, 67: *διό ποτε Στράτωνα, οἱ δὲ Πλάτωνα πρὸς αὐτὸν εἰπεῖν· σοὶ μόνῳ δέδοται καὶ χλανίδα φορεῖν καὶ ῥάκος* (sowohl einen Purpurmantel zu tragen, als die Lumpen eines Bettlers). Hor. Ep. I, 17, 23: omnis Aristippum decuit color et status et res, tentantem majora, fere praesentibus aequum.

3) D. L. II, 75. Athen. XII, 63. p. 544, e. Cic. ad Fam. IX, 26, 2.

4) Horat. Ep. I, 1, 17: (nunc fio) virtutis verae custos rigidusque satelles; nunc in Aristippi furtim praecepta relabor, et mihi res, non me rebus subjungere conor.

5) Diog. L. II, 88: *πίστιν δ' εἶναι τῆ τέλος εἶναι τὴν ἡδονὴν τὸ ἀπροαι–*

Aristipp näher dahin: 1) sie sei positive Lust oder positives Genießen, angenehme Erregung, *ἡδονὴ ἐν κινήσει*, nicht etwa bloße Schmerzlosigkeit [6]); 2) sie sei Lust des Augenblicks, Genuß oder Vergnügen des Moments, *ἡδυπάθεια μονόχρονος*, *κατὰ μέρος ἡδονὴ* oder *ἡδονὴ μερικὴ* (Einzellust); nach ihr, lehrt Aristipp, muß der Mensch streben, sie muß er ergreifen oder sich verschaffen und mit ihr sich begnügen: denn wir können immer nur über die jeweilige Gegenwart verfügen, Vergangenes können wir nicht festhalten und auf zukünftige Lust nicht sicher rechnen; auch vergnügt nur der jeweilige, unmittelbar empfundene Genuß selbst, nicht aber Erinnerung an schon gehabte oder Hoffnung auf erst zu erwartende Freuden [7]). Ein dauerhafter oder gar beharrlicher froher Zustand des ganzen Lebens wäre zwar wünschenswerth und gut, aber er kann nicht Zweck sein, und ist nicht zu begehren, da die Realisirung eines solchen Zustandes gleichförmiger Lust die Kraft des Menschen übersteigt und immer auch manches Unangenehme in den Kauf genommen werden muß, um sich Annehmlichkeiten zu bereiten [8]). Glückseligkeit ist der Komplex der Einzelgenüsse, der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen; sie ist Zweck nicht an sich, sondern nur um der Einzelgenüsse willen, die in diesem Komplex enthalten sind [9]).

ρέτως ἡμᾶς ἐκ παίδων ᾠκειῶσθαι πρὸς αὐτὴν, καὶ τυχόντας αὐτῆς μηδὲν ἐπιζητεῖν, μηδέν τε οὕτω φεύγειν, ὡς τὴν ἐναντίαν αὐτῇ ἀλγηδόνα. 87: *ἡδονὴν εὐδοκητὴν πᾶσι ζώοις, πόνον δ' ἀποκρουστικόν.*

6) Wie Epikur lehrte. D. L. 6, 86: *δύο πάθη ὑφίσταντο, πόνον καὶ ἡδονήν· τὴν μὲν λείαν κίνησιν* (sanfte Erregung), *τὸν δὲ πόνον τραχεῖαν κίνησιν.* 89: *ἡ δὲ τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις, ὡς εἴρηται παρ' Ἐπικούρῳ* (87: *ἡ καταστηματικὴ ἡδονή*, das ruhige Wohlbefinden, *ἡ ἐπ' ἀναιρέσει ἀλγηδόνων καὶ οἷον ἀνοχλησία*, Ungestörtheit, *ἣν ὁ Ἐ. ἀποδέχεται*), *δοκεῖ αὐτοῖς μὴ εἶναι ἡδονή, οὐδὲ ἡ ἀηδονία ἀλγηδών· ἐν κινήσει γὰρ εἶναι ἀμφότερα*; bloße Schmerzlosigkeit (*ἀπονία*) *οἱονεὶ καθεύδοντός ἐστι κατάστασις.*

7) Auch dieß Gegensatz gegen Epikur. D. L. II, 89: *οὐδὲ κατὰ μνήμην τῶν ἀγαθῶν ἢ προσδοκίαν ἡδονήν φασιν ἀποτελεῖσθαι, ὅπερ ἤρεσκεν Ἐπικούρῳ· ἐκλύεται γὰρ τῷ χρόνῳ τὸ τῆς ψυχῆς κίνημα.* II, 66: Aristipp *ἀπέλαυε — ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθήρα δὲ πόνῳ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων.* Athen. XII, p. 544.

8) D. L. II, 90: *τὰ ποιητικὰ ἐνίων ἡδονῶν ὀχληρὰ πολλάκις ἐναντιοῦσθαι* (z. B. Arbeit, Anstrengung), *ὡς δυσκολώτατον αὐτοῖς φαίνεσθαι τὸν ἀθροισμὸν τῶν ἡδονῶν, εὐδαιμονίαν ποιοῦντα.* 91: *ἀρέσκει δ' αὐτοῖς, μήτε τὸν σοφὸν πάντα* (in Allem) *ἡδέως ζῆν μήτε πάντα φαῦλον ἐπιπόνως, ἀλλὰ κατὰ τὸ πλεῖστον· ἀρκεῖ δὲ, κἂν μίαν* (*ἡδονὴν*) *τις προσπίπτουσαν ἡδέως ἐπανάγῃ* (es genügt, jezuweilen ein Vergnügen wirklich angenehm durchzubringen; man muß nicht zu viel Genüsse wollen).

9) D. L. II, 87 f.: *δοκεῖ δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν· τέλος μὲν*

Die Lust, welche nach Aristipp der Zweck des Lebens ist, befaßt in sich sowohl körperliches als geistiges Vergnügen. Zwar erklärt er körperliche Lust für besser oder zu einem angenehmen Leben nothwendiger, als geistige, und körperlichen Schmerz für schlimmer, als Seelenschmerz; aber er rechnet zum Genußleben auch geistige Freuden, wie z. B. Freuden der Freundschaft und des Umgangs, Freude an Schauspielen, Freude am Wohlbefinden des Vaterlands [10]). Jedes Vergnügen der einen oder andern Art ist gut, mag es auch aus sogenanntem Unanständigen hervorgehen; die dem Genusse etwa entgegenstehenden Begriffe von recht und unrecht, von edel und unedel sind nicht Regeln der Natur, sondern conventionelle Vorstellungen, obwohl der Verständige nichts gegen sie Verstoßendes thun wird wegen der Strafen und der Unehre, die er sich dadurch zuziehen würde [11]). Gut ist ferner Alles, was Mittel zum Vergnügen sein kann, wie z. B. Reichthum, Glanz und Ueppigkeit des Lebens [12]).

So sehr nun aber Aristipp nur die Lust als Lebenszweck gelten läßt, so sehr hält er die vernünftige Einsicht, *φρόνησις*, für nothwendig, um diesen Zweck nicht zu verfehlen [13]). Man muß wissen,

---

γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα, αἷς συναριθμοῦνται καὶ αἱ παρῳχηκυῖαι καὶ αἱ μέλλουσαι. εἶναί τε τὴν μερικὴν ἡδονὴν δι' αὑτὴν αἱρετήν, τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐ δι' αὑτήν, ἀλλὰ διὰ τὰς κατὰ μέρος ἡδονάς.

10) D. L. II, 89: *οὐ πάσας τὰς ψυχικὰς ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας ἐπὶ σωματικαῖς ἡδοναῖς καὶ ἀλγηδόσι γενέσθαι* (wie Epikur lehrte). *καὶ γὰρ ἐπὶ ψιλῇ τῇ τῆς πατρίδος εὐημερίᾳ, ἥπερ τῇ ἰδίᾳ, χαρὰν ἐγγίνεσθαι.* 91: *τὸν φίλον* [*ἀγαθὸν εἶναι*] *τῆς χρείας ἕνεκα* (wofür wohl stehen sollte: *οὐ τῆς χρ. ἕ.*)· *καὶ γὰρ μέρος σώματος, μέχρις ἂν παρῇ, ἀσπάζεσθαι.* 90: *τῶν μιμουμένων θρήνους ἡδέως ἀκούομεν* (72: *ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος, τί αὐτοῦ ὁ υἱὸς ἀμείνων ἔσται παιδευθείς; Καὶ εἰ μηδὲν ἄλλο, εἶπεν, ἐν γοῦν τῷ θεάτρῳ οὐ καθεδήσεται λίθος ἐπὶ λίθῳ*). 90: *πολὺ μέντοι τῶν ψυχικῶν ἡδονῶν τὰς σωματικὰς ἀμείνους εἶναι, καὶ τὰς ὀχλήσεις χείρους τὰς σωματικάς.*

11) D. L. II, 8: *εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν, κἂν ἀπὸ τῶν ἀσχημοτάτων γένηται —· εἰ γὰρ καὶ ἡ πρᾶξις ἄτοπος εἴη, ἀλλ' οὖν ἡ ἡδονὴ δι' αὑτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν.* 93: *μηδέν τε εἶναι φύσει δίκαιον ἢ καλὸν ἢ αἰσχρόν, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει* (vgl. die sophistische Lehre S. 91). *ὁ μέντοι σπουδαῖος οὐδὲν ἄτοπον πράξει διὰ τὰς ἐπικειμένας ζημίας καὶ δόξας.*

12) D. L. II, 92: *πλοῦτον — ποιητικὸν ἡδονῆς εἶναι, οὐ δι' αὑτὸν αἱρετόν.* Die *πολυτέλεια* wiederholt vertheidigt, z. B. 69: *οὐδὲν κωλύει καὶ πολυτελῶς καὶ καλῶς ζῆν.* vgl. 75 f.

13) Von *φρόνησις* oder *σοφία* ist bei D. L. wiederholt die Rede. Z. B. 78: *ὁπότε μὲν σοφίας ἐδεόμην, ἧκον παρὰ Σωκράτην.* 91: *τὴν φρόνησιν ἀγαθὸν μὲν εἶναι, οὐ δι' ἑαυτὴν δὲ αἱρετήν, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξ αὐτῆς περιγινόμενα.*

was gut und übel ist; man bedarf dieses Wissen, um sich loszumachen von allen dem Prinzip der Lust entgegenstehenden „leeren“ Vorurtheilen, wie Aberglaube, Todesfurcht und menschliche Gesetze es sind, und desgleichen, um sich frei zu erhalten von allen auf falscher Meinung beruhenden Leidenschaften, welche die Annehmlichkeit des Lebens stören, wie Liebe und Haß, Mißgunst und Neid, Hängen an äußern Dingen, wie Habe und Besitz, als ob man nicht auch ohne sie leben und glücklich sein könnte[14]); man bedarf die *φρόνησις* ebenso dazu, sich vom Genusse selbst nicht beherrschen zu lassen, sondern sich so in der Gewalt zu behalten, daß man sich stets davon losreißen und das Uebermaaß des Genießens, das nur Unlust zur Folge hätte, vermeiden kann[15]), sowie endlich, um Allem im Leben gewachsen zu sein, sich in Alles schicken und fügen, Alles gewandt für sich ausbeuten zu können[16]). Diese *φρόνησις* ist die Tugend. Sie ist zwar nicht um ihrer selbst willen Zweck, sondern nur wegen des Vergnügens, das sie uns zuwegebringt; aber sie ist zu einem angenehmen Leben unentbehrlich und somit ein Gut, das man durch philosophische Bildung und durch Uebung sich zu erwerben suchen muß[17]). Wer das Wissen von Dem, was der Zweck des Daseins ist, und das Geschick besitzt, um demselben folgerecht nachzuleben, Der ist *σπυδαῖος* oder *σοφός*[18]). Der Weise befolgt

---

14) D. L. II, 91: *τὸν σοφὸν μήτε φθονήσειν, μήτε ἐρασθήσεσθαι, ἢ δεισιδαιμονήσειν· γίνεσθαι γὰρ ταῦτα κατὰ κενὴν δόξαν.* (92: *δύνασθαι — δεισιδαιμονίας ἐκτὸς εἶναι καὶ τὸν περὶ θανάτυ φόβον ἐκφεύγειν τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον ἐκμεμαθηκότα.*) Gegen alles Transscendente verhielt sich A. skeptisch, wie Protagoras; wir wissen nur von *πάθη* (Empfindungen und Eindrücken), nicht aber von Dingen. 92: *τὰ πάθη* erklärt A. für *καταληπτά*, nicht aber *ἀφ᾽ ὧν γίνεται*, daher er *τὰ φυσικά* für überflüssig hält. — 72: *τὰ ἄριστα ὑπετίθετο τῇ θυγατρὶ Ἀρήτῃ, συνασκῶν αὐτὴν ὑπεροπτικὴν τῦ πλείονος εἶναι.* Habe und Besitz ist gut, aber man soll sich nicht daran hängen, ib. 78.

15) II, 75: *τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν ἄριστον, ὐ τὸ μὴ χρῆσθαι.* 67: *ἦν καὶ ἑλέσθαι καὶ καταφρονῆσαι πολύς.*

16) II, 68: *ἐρωτηθείς, τί αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη, τὸ δύνασθαι πᾶσι θαῤῥούντως ὁμιλεῖν.* 82: in keiner Lage des Lebens *ἀπορήσει ὁ σοφός.* Vgl. Anm. 3.

17) II, 69: *ἐρωτηθείς, τίνι διαφέρυσιν οἱ πεπαιδευμένοι τῶν ἀπαιδεύτων; ἔφη, ᾧπερ οἱ δεδαμασμένοι ἵπποι τῶν ἀδαμάστων.* 70: *ἄμεινον ἔφη ἐπαίτην ἢ ἀπαίδευτον εἶναι· οἱ μὲν γὰρ χρημάτων, οἱ δὲ ἀνθρωπισμῦ δέονται.* 91: *τὴν σωματικὴν ἄσκησιν συμβάλλεσθαι πρὸς ἀρετῆς ἀνάληψιν.*

18) *σπυδαῖος* (tüchtig) s. Anm. 11. *σοφός* II, 82. 89. 93.

zwar das Prinzip, sich auf nichts einzulassen, was ihm Unannehmlichkeit bereiten könnte, Freiheit ist ihm das Höchste [19]); aber, sagte Aristipp, wenn alle Gesetze aufgehoben sein werden, werden wir Philosophen gerade so leben, wie wenn sie noch da wären [20]), weil nämlich die *φρόνησις* Jeden von selbst dazu bringen würde, das Maaß im Genießen und Begehren und das Wohlverhalten gegen Andere zu beobachten, welches die Gesetze fordern.

Man fragt mit Recht, was eine Lehre, welche die Sinnenlust und den Egoismus zum Prinzip macht und die Vernunft zu einem Mittel hiefür herabwürdigt, mit der Sokratik gemein habe. Dennoch läßt sich ein Anknüpfungspunkt finden. Auch Sokrates hat nicht selten Regeln der Sittlichkeit begründet durch Hinweisung auf den Nutzen, der mit ihrer Erfüllung verbunden ist. So gründet er bei Xen. Mem. I, 5. IV, 5 (vgl. S. 131) seine Ermahnung zur Enthaltsamkeit darauf, daß ein enthaltsamer Mensch angenehmer lebe, als ein unenthaltsamer, ebenso hat er dem Aristipp selbst (II, 1, 10 ff.) Mäßigung in der Lust vom Gesichtspunkt eines vernünftigen Lebensgenusses aus empfohlen. Diesen Gesichtspunkt nun hielt Aristipp einseitig fest, indem er einerseits den Lebensgenuß für den höchsten Zweck ausgab, andererseits aber als Mittel zur Erreichung dieses Ziels vernünftige Einsicht, Bildung, Bewahrung der Freiheit des Geistes für nöthig erklärte.

Die weitere Entwicklung dieser philosophischen Schule drehte sich um die nähere Beschaffenheit der zu erstrebenden Lust, d. h. um die Frage, ob die körperliche oder die geistige Lust, die positive Lust oder die Schmerzlosigkeit das Ziel des menschlichen Strebens sein solle, sowie um die Frage, wie und wieweit dieses Ziel erreicht werden könne. Es gehören hieher folgende Philosophen.

1) Theodorus, ein Schüler des jüngern [21]) Aristipp (II, 86), als Gottesläugner beigenannt *ὁ ἄθεος*, faßt die zu erstrebende Lust nicht mehr, wie Aristipp, als einzelne Lustempfindung, sondern als Stimmung, als dauernden Gemüthszustand auf. Er drückte seine

---

19) Xen. Mem. II, 1, 11: *ἐλευθερία, ἥπερ μάλιστα πρὸς εὐδαιμονίαν ἄγει.* 13: *οὐδ' εἰς πολιτείαν ἐμαυτὸν κατακλείω, ἀλλὰ ξένος πανταχῆ εἰμί.*

20) II, 68: *ἐρωτηθεὶς ποτε, τί πλέον ἔχουσιν οἱ φιλόσοφοι; ἔφη, κἂν πάντες οἱ νόμοι ἀναιρεθῶσιν, ὁμοίως βιώσομεν.* vgl. Anm. 14.

21) Dieser war ein Enkel des Gründers der Schule, und ihm wird die bestimmtere Ausbildung der cyrenaischen Lehre zugeschrieben. vgl. D. L. II, 86.

Lehre in der Formel aus: das Begehrungs- und Verabscheuungswürdige sei nicht Genuß und Beschwerde (ἡδονὴ καὶ πόνος), sondern die Freudigkeit und Trauer (χαρὰ καὶ λύπη), D. L. II, 98. Zweck des Lebens sei die χαρὰ, und zwar die χαρὰ ἐπὶ φρονήσει, die Freude über den Besitz der Einsicht, da, wer die Einsicht hat, im Stande ist, ganz nach eigenem Ermessen zu leben und zu handeln [22]). Die Einsicht sei daher ein Gut, der Mangel der Einsicht ein Uebel, Genuß und Beschwerde dagegen seien Mitteldinge (ebd.), da der Genuß dem Unweisen auch schaden, die Beschwerde dagegen vom Weisen überwunden und zur Quelle des Wohlseins gemacht werden kann.

2) Einen zweiten, düstern Gegensatz zu der heitern Lebensweisheit Aristipp's bildet der Cyrenaiker Hegesias. Ausgehend von der vielen Unlust, die in der Wirklichkeit des Lebens überall der Lust entgegensteht, lehrte er, nicht die Lust sei das Lebensziel des Vernünftigen, sondern die möglichste Abwehr der Unlust. Was der Weise sich als Aufgabe setzt, ist nicht, sich Lüste und Genüsse zu verschaffen, sondern den Uebeln, von denen das menschliche Leben voll ist, zu entfliehen, κακῶν φυγή D. L. II, 95. Sein Zweck ist schon erreicht, wenn er ein nur nicht gerade kümmerliches und trübseliges Leben führen muß (ebd. 96: μὴ ἐπιπόνως ζῆν μηδὲ λυπηρῶς). Reichthum und Armuth, Freiheit und Knechtschaft, Ehre und Unehre sind in den Augen des Weisen Adiaphora, da er weiß, daß bei den vielen Uebeln des Menschenlebens Glückseligkeit eine Unmöglichkeit, ein Unding ist (94: τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι. ib. ἀνύπαρκτον τ. ε'.); selbst zwischen Leben und Tod ist kein Unterschied (94: τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον αἱρετόν. 95: τὸ ζῆν τῷ φρονίμῳ ἀδιάφορον), da das Leben kein reines Glück gewähren kann.

Diese Ansicht vom Menschenleben hatte Hegesias in einer Schrift entwickelt, in welcher er einen des Lebens Ueberdrüssigen, der sich selbst aushungert, seine Beweggründe hiezu auseinandersetzen läßt. In den philosophischen Vorträgen, die Hegesias in Alexandrien hielt, soll er durch seine Schilderungen der Uebel des Lebens so großen Eindruck auf seine Zuhörer gemacht haben, daß sich Viele von ihnen den Tod gaben, was zur Folge hatte, daß ihm die Fortsetzung dieser

---

22) Vgl. D. L. II, 98: τοὺς σοφοὺς, αὐτάρκεις ὑπάρχοντας, μὴ δεῖσθαι φίλων.

Vorträge untersagt wurde [23]). Von dieser seiner Richtung bekam er auch den Beinamen *πεισιθάνατος* Diog. L. II, 86.

3) Am meisten ethischen Charakter trägt diejenige Lehre von der Lust, welche der Cyrenaiker Anniseris aufgestellt hat. Sie stellt kein Prinzip auf, das abstract durch das Leben durchzuführen sei, sie mahnt nicht von einer thätigen Theilnahme am Leben ab um der zu fürchtenden Unlust willen; sondern sie erklärt: aus dem Handeln lasse sich, auch wenn es mit manchen Beschwerden verbunden sei, doch immer mehr oder weniger Lust ziehen, und eben dieß, aus der einzelnen Handlung so viel Lust zu schöpfen als möglich, sei der Zweck des Lebens [24]). Lust dieser Art aber entspringt vorzüglich aus der thätigen Theilnahme an denjenigen geselligen Verbindungen, die in der *εὔνοια* oder der gegenseitigen Zuneigung der Menschen wurzeln. Solche Verhältnisse sind Familienliebe, Freundschaft, Vaterlandsliebe, und der Weise wird sich daher an all Dem betheiligen, er wird dem Zug des Wohlwollens folgen und dabei glücklich sein, wenn er auch manches Unangenehme und Schmerzliche zu erfahren haben wird. Diese Lehre ist der mit den natürlichen Verhältnissen des Lebens sich wieder in Einklang setzende Hedonismus, während die des Hegesias den Uebergang von Aristipp zu Epikur vermittelt.

§ 24. Euklides und die Megariker.

Euklides aus Megara gehörte zu Sokrates' [1]) eifrigsten

---

23) Cic. Tusc. I, 34: „Der Tod ist kein Uebel"; a malis mors abducit, non a bonis, et quidem hoc a Cyrenaico Hegesia sic copiose disputatur, ut is a rege Ptolemaeo prohibitus esse dicatur, illa in scholis dicere, quod multi, iis auditis, mortem sibi ipsi conscicerent. — Hujus Hegesiae liber est „*Ἀποκαρτερῶν*" („der sich Aushungernde"), in quo e vita quidam per inediam discedens revocatur ab amicis: quibus respondens vitae humanae enumerat incommoda.

24) Clem. Alex. Strom. II, 21, § 130: *οἱ Ἀννικέρειοι τοῦ ὅλου βίου τέλος οὐδὲν ὡρισμένον ἔταξαν, ἑκάστης δὲ πράξεως ἴδιον ὑπάρχειν τέλος, τὴν ἐκ τῆς πράξεως περιγιγνομένην ἡδονήν.* Das Weitere D. L. II, 96. 97.

1) Gell. VI, 10: decreto suo Athenienses caverant, ut, qui Megaris civis esset, si intulisse Athenas pedem prehensus esset, ut ea res ei homini capitalis esset. Tum Euclides, qui Megaris erat, quique ante id decretum et esse Athenis et audire Socratem consueverat, postquam id

Schülern; wir finden ihn bei dessen letzter Unterredung anwesend (Phaed. 59, c), und nach Sokrates' Tode nahmen mehrere Sokratiker ihre Zuflucht zu ihm (D. L. II, 106), unter ihnen Plato, der seiner Verbindung mit dem Megariker ein Denkmal im Theätet gesetzt hat [2]). Aber auch mit der eleatischen Lehre beschäftigte sich Euklides, und in der That ist seine Philosophie eine Combination des sokratischen und des eleatischen Prinzips. Indem er einerseits mit Sokrates das Gute als höchstes Object des Wissens ansah, gab er diesem Begriffe andrerseits eine metaphysische Objectivität, indem er ihn mit dem absoluten Seyn der Eleaten identificirte. Das Gute, das Sokrates nur als Ziel und Norm des subjectiven Denkens und Thuns ausgesprochen hatte, erklärte er auch für das alleinige objective Seyn, für das einzig wirklich Existirende. Seinem Inhalt nach ist das Gute bei Euklides ganz Dasselbe, was bei Sokrates, nämlich die Vernunft, möge sie nun *φρόνησις* oder *νοῦς* oder *θεός* oder auch mit andern Namen benannt werden (D. L. II, 106). Wirkliches Seyn hat nur dieses Gute; es ist stets sich selbst gleich, unveränderlich und unbewegt (Cic. Acad. II, 42), während alles dem Guten Entgegenstehende, alles Sinnliche, Viele, Veränderliche, nicht wirklich existirt. — Ueber das Detail der euklidischen Lehre haben wir nur sehr dürftige und unsichere Nachrichten. Die Megariker haben, wie es scheint, den Versuch gemacht, das einige Seyn der Eleaten nicht nur geistiger, sondern auch bestimmter zu fassen, indem sie die absolute Vernunft wohl als Inbegriff der *εἴδη*, d. h. der verschiedenen Begriffe faßten, in welchen sich der Grundbegriff des (geistig) Vollkommenen aussprechen läßt (Ewigkeit, Weisheit u. s. w.); sie sind hiemit Vorläufer der platonischen Ideenlehre. Denn die *εἰδῶν φίλοι* (Freunde der Ideen), die Soph. 246, b und 248, a neben den Eleaten aufgeführt werden, und von denen gesagt wird, sie hätten eine Mehrheit unkörperlicher und intelligibler Substanzen

---

decretum sanxerunt, sub noctem, cum advesperasceret, tunica longa muliebri indutus, et pallio (ein buntfarbiger Mantel, Tracht der Hetären) versicolore amictus, et caput rica velatus e domo sua Megaris Athenas ad Socratem commeabat, ut vel noctis aliquo tempore consiliorum sermonumque ejus fieret particeps: rursusque sub lucem millia passuum paulo amplius viginti (20,000 passus = 8 Wegstunden) eadem veste illa tectus redibat.

2) Die Unterredung wird angeblich nach der Aufzeichnung wieder gegeben, die Euklides mit Hülfe des Sokrates selbst zusammengestellt zu haben behauptet.

als das wahrhaft Wirkliche gesetzt, können auf Niemand sonst, als auf die Megariker, bezogen werden.

In ihrer weitern Entwicklung nahm die megarische Schule, wie früher die eleatische, eine negativ dialektische Richtung. Da sie alles concrete Seyn und Erkennen läugnete, so konnte nur die Bestreitung und Widerlegung der gewöhnlichen Anschauung und Erkenntnißmethode Interesse für sie haben. Die meisten der folgenden Megariker sind fast nur durch gewisse Trugschlüsse berühmt geworden, welche die Unmöglichkeit Vieles von einander zu unterscheiden, die täuschende Unwahrheit des sinnlichen Seyns, Vorstellens und Erkennens indirect darthun sollen, weßwegen sie Eristiker und Dialektiker genannt wurden. Die Trugschlüsse werden besonders dem Eubulides beigelegt (D. L. II, 108). Der erste ist der „Verborgene“ oder „Verhüllte“, oder die „Electra“: die Electra kennt Orest als ihren Bruder, den vor ihr stehenden Orest aber kennt sie nicht als ihren Bruder; also kennt sie zugleich nicht, was sie kennt (Erweis, daß die sinnliche Vorstellung nur auf Widersprüche führt). Ein zweiter ähnlicher ist der „Pseudomenos“ oder Lügner: Wenn du lügst und dabei sagst, daß du lügest, so lügst du und redest zugleich Wahrheit; Theophrast schrieb drei, Chrysipp sechs Bücher über diesen Schluß; der Koer Philetas studirte sich daran zu Tode. Der „Gehörnte“ (κερατίνη) lautet so: wenn du etwas nicht verloren hast, so hast du es; Hörner aber hast du nicht verloren; also hast du Hörner. Viertens der „Sorites“ (oder in anderer Form φαλακρός, „Kahlkopf“): Ein Korn macht keinen Haufen (σωρός), und doch entsteht ein Haufen dadurch, daß du immer Ein Korn zum andern thust (Nichtigkeit der quantitativen Unterschiede) [3]). Es ist klar, daß mit diesen zudem schon von Zeno und den Sophisten herrührenden Fangschlüssen das philosophische Interesse aufhört; die megarische Schule verlor allen Inhalt über dem abstracten Gedanken des Einen Uebersinnlichen, mit dem nichts anzufangen war. Aus ihr entwickelte sich die Skepsis, welche auch diesen vollends über Bord warf. — Unter den spätern Megarikern ragt Stilpon hervor, der wegen seines sittlichen Charakters große Verehrung bei den Alten genoß und das megarische Prinzip nach seiner praktischen Seite genauer bestimmte, indem er lehrte, daß negativ reine Apathie, Nichtempfin-

3) Näheres s. Hegel, Gesch. II, 132—140.

dung (da Lust und Unlust nur scheinbare Realität haben), positiv λόγος und ἐπιστήμη Zweck und einziges Gut sei (D. L. II, 115. Senec. Epist. 9).

Uebergang auf Plato.

Vollständiger, als seine Mitschüler, hat Plato seinen Meister erfaßt. Er hat die Sokratik zum gegliederten System fortentwickelt, indem er die Physik hereinzog, die Prinzipe der frühern Philosophien darein verarbeitete, und endlich die sokratische Methode der Begriffsbildung zu einem System der an sich wahren und realen Begriffe des gesammten Daseins (oder der Ideen) fortbildete.

§ 25. Plato's Leben und Schriften.

Plato wurde im Jahr 429 vor Chr. geboren. Er war der Sprößling eines alten und vornehmen Geschlechts, das seine Abstammung väterlicherseits auf Kodrus, mütterlicherseits auf Solon zurückführte: ein Umstand, der auf Plato's politische Gesinnung, welche entschieden aristokratisch und der atheniscchen Demokratie gänzlich abgeneigt war, vielleicht nicht ohne Einfluß geblieben ist. Als zwanzigjähriger Jüngling kam er zu Sokrates, mit dem er bis zu dessen Tod in vertrautem Umgang stand. Daß er diesem Umgang die Richtung seines geistigen Lebens verdanke, hat Plato hinlänglich dadurch angedeutet, daß er den Sokrates zum Wortführer seiner meisten Dialogen macht, womit er seine eigene Philosophie nur als entwickelte Sokratik erscheinen lassen will. Noch am Schlusse seines Lebens soll Plato den Ausspruch gethan haben, er danke der Vorsehung hauptsächlich dafür, daß sie ihn gerade zu Sokrates' Zeiten habe geboren werden lassen [1]). Die Erstlinge seiner Dialogen soll Plato noch zu Sokrates' Lebzeiten geschrieben haben (D. L. III, 35). Nach Sokrates' Tode verließ Plato, damals 30 Jahre alt, in Gesellschaft anderer Sokratiker seine Vaterstadt, vielleicht aus Furcht, die Verfolgung möchte sich auch auf Sokrates' Freunde ausdehnen.

1) Plut. Mar. 46. Laet. III, 19, 17: er sei dem Himmel für viererlei dankbar, erstlich, daß er als Mensch und nicht als Thier, zweitens, daß er als Mann und nicht als Weib, drittens, daß er als Grieche und nicht als Barbar, viertens und hauptsächlich, daß er gerade zu Sokrates' Zeiten das Licht der Welt erblickt habe.

Er begab sich zunächst nach Megara zu Euklides, seinem älteren Mitschüler, dem Stifter der megarischen Schule, der damals bereits seine eigene philosophische Richtung eingeschlagen hatte. Durch den Umgang mit Euklides wurde Plato mit der eleatischen Philosophie näher bekannt, und wahrscheinlich knüpft sich an seinen Aufenthalt in Megara die Abfassung der dialektischen Gesprächsgruppe, die sich an den Theätet anschließt, und die Auseinandersetzung mit dem eleatischen Prinzip sowie die Begründung der Ideenlehre zum Inhalt hat (Sophistes, Politikus, Parmenides) [2]). Von Megara aus bereiste Plato Aegypten, Großgriechenland, Sicilien. In Großgriechenland wurde er mit der pythagoreischen Philosophie bekannt, die eben damals in ihrer höchsten Blüthe stand. Mit den namhaftesten Pythagoreern, namentlich mit Archytas in Tarent, an welchen zwei der platonischen Briefe gerichtet sind (Brief IX und XII), und mit Timäus von Lokri, den Plato im gleichnamigen Gespräch verherrlicht hat, stand er in persönlichem Verkehr. Er scheint durch den Umgang mit den Pythagoreern wieder mehr mit dem praktischen Leben, mit dem er seit dem Tode des Sokrates ganz zerfallen war [3]), ausgesöhnt worden zu seyn; auch hat er aus der pytha-

2) Der Theätet gibt sich schon äußerlich als megarisch kund, sofern er dem Euklides als Erzählung einer Unterredung des Sokrates in den Mund gelegt wird. Der Theätet hat jedoch noch nichts mit der eleatischen Lehre zu thun, sondern ist gegen die protagoreisch-heraklitische Erkenntnißtheorie geschrieben. An den Theätet knüpft sodann der Sophistes an. Die Unterredner des Theätet machen am Schlusse desselben aus, Tags darauf das Gespräch fortzusetzen. Diese Fortsetzung ist der Sophistes, der in seinem Eingang ausdrücklich den Faden des gestrigen Gesprächs aufnimmt, und sich als Weiterführung desselben gibt. Im Eingang des Sophisten nehmen die Unterredner sich vor, das Wesen des Sophisten, des Staatsmanns und des Philosophen der Reihe nach zu untersuchen. Dieß ist die Gruppe des Sophistes, Politikus und Parmenides; denn der letztere, in welchem der personificirte Dialektiker in der Person des Parmenides auftritt, ist der verheißene φιλόσοφος. Der Sophistes und Parmenides aber haben die Auseinandersetzung mit der eleatischen Philosophie zum Inhalt.

3) Theaet. 173, c: „Die rechten Philosophen kennen von Jugend auf den Weg auf den Markt nicht, noch wissen sie, wo das Rathhaus oder der Gerichtshof oder sonst ein öffentlicher Versammlungsort ist. Von Gesetzen und Volksbeschlüssen sehen und hören sie nichts. Wahlumtriebe oder Mahlzeiten oder Trinkgelage mit Flötenspielerinnen anzustellen, fällt ihnen nicht im Traum ein. Ob sich Jemand in der Stadt wohl oder übel befindet, oder was irgend Einem von seinen Vorfahren her Nachtheiliges anhängt, das ist dem Philosophen so un-

goreischen Lehre und aus der Anschauung des pythagoreischen Lebens manche Ideen sowohl metaphysischer als ethischer Natur geschöpft, namentlich die Grundidee seiner Republik, daß im vollkommenen Staate die Philosophen, die Inhaber der Weisheit, allein und unumschränkt regieren, die übrigen Bürger einen völlig mechanischen Gehorsam leisten müßten. Sein Aufenthalt in Sicilien brachte ihn in ein näheres Verhältniß zum ältern Dionysius. Der Schwager desselben, Dio, ein edler für Plato begeisterter Jüngling, hatte die Aufmerksamkeit des Tyrannen auf Plato gelenkt. Allein es kam zwischen Beiden bald zum Bruch. Durch seine Freimüthigkeit und die rückhaltslose Strenge seiner Urtheile regte Plato den Zorn des Dionysius gegen sich auf, und dieser wurde seines zudringlichen philosophischen Beichtvaters, den er anfangs mit Schätzen überhäuft hatte, allmälig so herzlich müde, daß er ihn eines Tags auf ein Schiff setzen ließ und wieder heimschickte, Plut. Dio 5. Plato hat dem Dionysius später ein Denkmal gesetzt in seiner Republik, wo die Schilderung des Tyrannen, die den Hauptinhalt des achten und neunten Buchs bildet, in vielen sprechenden Zügen an den älteren Dionysius erinnert.

Nach etwa einem Jahrzehent, im vierzigsten Lebensjahr, kehrte Plato nach Athen zurück. Er fieng jetzt an, in den schattigen Hainen (D. L. III, 7) der Akademie, eines außerhalb Athens in der Nähe des Kolonos Hippios gelegenen Gymnasions, zu lehren und Schüler um sich zu versammeln. Eine große Anzahl von Menschen aller Stände und Lebensalter drängte sich zu seinem Unterricht (eine Aufzählung D. L. III, 46); unter ihnen werden Feldherrn und Staatsmänner, wie Chabrias und Demosthenes, genannt. Ueber die Art und Weise seines Unterrichts fehlen uns nähere Nachrichten; sie muß ursprünglich überwiegend dialogisch gewesen seyn, da Plato auf diese Form der Darstellung im Gegensatz gegen die sophistischen Prunkreden so großen Werth legt. Wie jedoch die Schriften Plato's einen Fortschritt von der dialogischen Darstellung zur systematischen aufweisen, so scheint Plato auch in seinen Lehrvorträgen der akroamatischen (docirenden) Methode immer näher gekommen zu seyn. Man sieht dieß auch daraus, daß Aristoteles die Vorträge Plato's über

bekannt, wie der Sand am Meer. Ja er weiß nicht einmal, daß er das Alles nicht weiß: denn in Wahrheit ist es nur sein Leib, der in der Stadt herumwandelt; sein Sinn, der alles das für klein und für nichts achtet, ist fern davon, und treibt sich im Himmel umher, indem er die Natur des Alls erforscht."

das Gute (περὶ τἀγαθοῦ) nachgeschrieben hat: ein Nachschreibheft, das sich unter Aristoteles' Werken bis auf Simplicius erhalten hat [4]).

Eine Episode in Plato's späterem Leben bildet seine zweite und dritte Reise nach Syrakus. Er unternahm sie auf Veranlassung seines Freundes und Verehrers Dio, zu dem Zweck, den inzwischen zur Herrschaft gelangten jüngeren Dionysius, Dio's Neffen, philosophisch zu bilden und wo möglich auch moralisch zu bekehren. Vielleicht verfolgte er dabei, wie der siebente der platonischen Briefe andeutet, den weitern Zweck, sein politisches Ideal in Syrakus zu verwirklichen, und durch philosophische Erziehung des jungen Tyrannen Philosophie und Herrscherthum in Einer Hand zu vereinigen [5]). Allein dieses Experiment einer Fürstenbekehrung scheiterte gänzlich. Voll getäuschter Hoffnung kehrte Plato nach Athen zurück.

Plato blieb bis in sein hohes Alter im Besitze seiner geistigen und körperlichen Rüstigkeit. Cicero's Angabe, er sei schreibend gestorben [6]), ist vielleicht nicht buchstäblich zu verstehen, berechtigt aber immerhin zu dem Schlusse, er sei bis an sein Ende schriftstellerisch thätig gewesen. Namentlich wird überliefert, man habe bei Plato's Tode auf einer Wachstafel den Eingang der Politik vielfach umgearbeitet gefunden, D. L. III, 37.

In seinen letzten Lebensjahren soll Plato's Ansehen in der Schule etwas abgenommen haben, es sollen Spaltungen unter seinen Schülern eingetreten seyn. Aristoteles, wird erzählt, fieng an, sich einen eigenen Kreis von Zuhörern zu bilden und Plato's Lehre zu bestreiten, was zu ärgerlichen Reibungen geführt habe, D. L. V, 2. Vgl. hierüber unten § 31.

Plato starb im Jahr 347 vor Chr., im 81sten Lebensjahre, nach Seneca (Ep. 58) an seinem 82sten Geburtstage. Bestattet wurde er auf dem Keramikus in der Nähe der Akademie, wo noch Pausanias sein Grabmal sah (I, 30, 3).

---

4) Brandis, de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono. 1823.

5) Vgl. Plat. Leg. IV, 709 f.: „Gebt mir einen jungen Tyrannen, mit gutem Gedächtniß und leichter Fassungsgabe ausgerüstet, mannhaft und großartig gesinnt (μεγαλοπρεπής), dabei so glücklich, daß zu seiner Zeit ein tüchtiger Gesetzgeber lebte und durch einen günstigen Zufall zu ihm geführt würde, so wäre von Seiten der Gottheit fast Alles geschehen, was nöthig ist, um einen Staat im höchsten Grade glücklich zu machen."

6) Cic. de sen. 5: placida ac lenis senectus, qualem accepimus Platonis, qui uno et octogesimo anno scribens est mortuus.

Die Schriften Plato's sind vollständig auf uns gekommen. Es sind 44 Werke in 64 Büchern, die unächten Schriften mitgezählt. Ihre Darstellungsform ist die dialogische. Man darf diese Form nicht für eine zufällige Hülle oder äußerliche Zierrath der platonischen Philosophie ansehen, sondern sie hängt mit der Tendenz derselben aufs innigste zusammen. Schon Sokrates hatte entschieden die Absicht ausgesprochen, nicht Lehren mitzutheilen, sondern zu selbsteigener Auffindung der Wahrheit anzuleiten. Zu dem gleichen Zweck bedient sich Plato der dialogischen Darstellungsform. Er will seinen Schriften so viel möglich die Vortheile der mündlichen Wechselrede zuwenden. Nur darum löst sich die Untersuchung am Schluß der Dialogen so oft scheinbar in Resultatlosigkeit und Widerspruch auf, weil Plato den Leser zu selbstthätiger Gedankenerzeugung, zu eigener Fortführung der begonnenen Untersuchung, kurz zu wahrem Verständniß hinführen will. Plato's dialogische Methode verbindet also mit dem Zweck einer objectiv wissenschaftlichen Darstellung des Systems zugleich den Zweck einer Heranbildung des Subjects zum Begreifen desselben. Eben diese Verschmelzung des wissenschaftlichen und des epagogischen Elements macht die Eigenthümlichkeit der platonischen Methode aus. Sokrates hatte nur den Zweck gehabt, das philosophirende Subject zum philosophischen Denken und Leben zu erziehen; Aristoteles umgekehrt verfolgt den Zweck, sein System systematisch zu entwickeln; Plato verbindet beides: die epagogische Erhebung des Subjects zur Idee und die constructive Entwicklung der Idee ist bei ihm in eine und dieselbe philosophische Thätigkeit verschlungen.

Für das Verständniß der platonischen Schriften ist der Gesichtspunkt festzuhalten, daß sie nicht, wie etwa die aristotelischen, ein fertiges System in seinen verschiedenen Theilen darstellen, sondern einen organischen Fortschritt, eine steigende Reife und Vertiefung aufweisen; und zwar ist dieser Fortschritt nicht blos ein methodischer, wie Schleiermacher annimmt, sondern ein Fortschritt des Philosophen selbst, d. h. Plato hat nicht blos um des Lernenden willen, aus pädagogischen Motiven, um das Verständniß zu erleichtern, diese aufsteigende Stufenfolge eingehalten, sondern seine eigene philosophische Denkweise war in fortschreitender Entwicklung, beziehungsweise Umwandlung begriffen, so daß jeder Dialog eine höhere und reifere Entwicklungsstufe seiner Philosophie darstellt

(K. Fr. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie). Diese Entwicklung theilt sich jedoch in drei Hauptperioden, eine elementarische, dialektische und systematische. In der ersten Periode ist Plato noch wesentlich Sokratiker; die Gespräche dieses Zeitraums treten den sokratischen bei Xenophon an die Seite. Ihr Inhalt ist, ächt sokratisch, die Untersuchung ethischer Begriffe, ihre Tendenz, nachzuweisen, daß jede Untersuchung eines Gegenstands von der Feststellung des Begriffs, des τί ἐςι, ausgehen müsse. Ihre Polemik gilt noch nicht abweichenden philosophischen Lehren, sondern, wie die sokratische, der herrschenden Unwissenschaftlichkeit und Grundsatzlosigkeit des Tages, noch nicht sowohl dem Prinzip der Sophistik, als der Oberflächlichkeit ihres Treibens. So untersucht der Charmides den Begriff der σωφροσύνη, der Laches den der ἀνδρεία, der Euthyphro den Begriff der Frömmigkeit, der Lysis den der Freundschaft, der Protagoras das Wesen der Tugend überhaupt; der Meno hat es mit der Lehrbarkeit der Tugend, der Krito mit der Pflicht des Gehorsams gegen die Gesetze zu thun, der Gorgias, bereits im Gegensatz gegen die Prinzipien der Sophistik, mit dem Begriff des Guten und der Gerechtigkeit. Die zweite Periode befaßt diejenigen Gespräche, in welchen Plato die Sokratik zur Ideenlehre fortentwickelt. Er sucht in diesen Dialogen ein Gebiet schlechthin gewisser, objectiver Realität zu gewinnen und zu begründen; dieses schlechthin Wirkliche sind ihm die reinen Vernunftbegriffe oder Ideen. Man nennt darum die Gespräche dieser Periode die dialektischen. Die Gegensätze, mit welchen sie sich aus einander setzen, sind hauptsächlich die Lehre des Protagoras und die eleatische Philosophie. In diese zweite Schriftstellerperiode gehören der Theätet, der Sophistes, der Politikus und der Parmenides (die megarische Gesprächsgruppe). In den Gesprächen der dritten Periode sucht Plato vom Gesichtspunkt der Ideenlehre aus, die von jetzt an als anerkannt vorausgesetzt wird, sowie unter Anlehnung an pythagoreische Lehren, die concreten Sphären der Ethik und Physik zu bearbeiten, und die einzelnen Disciplinen zur Totalität eines Systems zu verknüpfen. In diese Periode fallen der Phädrus und das Symposion, die gleichsam als Vorwort zu den Schriften dieses Zeitraums anzusehen sind, dann der Phädo, der Philebus, die Republik, der Timäus und die Gesetze [7]).

---

7) In Betreff der in neuerer Zeit aufgetretenen Bestreitung der Aechtheit

§ 26. Eintheilung der platonischen Philosophie.

Eine Eintheilung seiner Philosophie hat Plato nirgends aufgestellt. Er hatte auch keine Veranlassung dazu, da er seine Philosophie nicht in rein systematischer Form dargestellt hat. In der That aber läßt sich eine dreitheilige Gliederung seiner Philosophie nicht verkennen. Auf dieselbe weist schon die bereits im Alterthum herrschende Ansicht hin, Plato zuerst habe das System der Philosophie vollendet, indem er zu Physik und Ethik eine neue Wissenschaft, die Dialektik, hinzugefügt habe [1]). Diese Ansicht ist richtig, sofern erst Plato die von den spätern Eleaten, von den Sophisten und von Sokrates begonnene Dialektik wissenschaftlich ausbildete. Die Dialektik ist jedoch bei Plato nicht blos ein integrirender, sondern geradezu der grundlegende Haupttheil der Philosophie geworden, die Wurzel, aus der Physik und Ethik erst hervorgehen sollen. — Da die Dreitheilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik seitdem stehend geworden ist, da sie von Plato's Schüler Xenokrates gebraucht und von Aristoteles als bekannt vorausgesetzt wird, so haben wir allen Grund, sie für platonisch zu halten, mag sie nun von Plato ausdrücklich in dieser Form ausgesprochen oder nur als sich von selbst ergebende Gliederung seiner Lehre gehandhabt worden seyn.

§ 27. Die platonische Dialektik oder die Wissenschaft der Ideen.

1. Begriff der Dialektik.

Nach der ursprünglichen Bedeutung des Worts ist Dialektik die Kunst, eine wissenschaftliche Unterredung zu führen, gesprächsweise in Fragen und Antworten Erkenntnisse zu entwickeln. Auch Plato definirt die Dialektik so [1]). Nun ist aber dem Plato die Kunst der richtigen Gesprächsführung zugleich auch die Kunst des richtigen

---

zahlreicher platonischer Dialoge, z. B. der des Parmenides durch Ueberweg, bemerken wir vor der Hand mit Letzterem (Gesch. d. Phil. des Alterthums S. 117): Adhuc sub judice lis est.

1) D. L. III, 56. Vgl. jedoch S. 114.

1) Plat. Rep. VII, p. 534, e: Die *διαλεκτική* ist diejenige *παιδεία*, ἐξ ἧς *ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστημονέστατα οἷοί τ' ἔσονται οἱ παῖδες*. Vgl. S. 117. Anm. 30.

Denkens: denn Rede und Gedanke sind dasselbe, das Reden ist ein lautes Denken und das Denken ein lautloses Gespräch der Seele mit sich selbst [2]). Daher gebraucht er den Ausdruck Dialektik auch zur Bezeichnung der logischen Operationen, durch welche nach ihm die Erkenntniß des Wahren zu Stande kommt. Die Dialektik ist ihm das Organ, mittelst dessen die Vernunft stufenweise zum Unbedingten oder zu den letzten Prinzipien aufsteigt, und zwar nicht auf dem Wege sinnlicher Wahrnehmung und Erfahrung, sondern auf dem des reinen Denkens, das zu den Begriffen oder Ideen der Dinge vordringt und aus ihnen Alles begreift [3]). Da für Plato die Ideen das allein Wirkliche und Substanzielle sind, so definirt er die Dialektik auch als die Wissenschaft des wahrhaft und unwandelbar Seienden, *ἡ περὶ τὸ ὄντως ὄν ἐπιστήμη* [4]).

2. Die Genesis und die Motive der platonischen Ideenlehre.

Geht man der Entstehung der platonischen Ideenlehre nach, so erweist sie sich als gemeinschaftliches Product der sokratischen Methode der Begriffsbildung, der heraklitischen Lehre vom Fluß aller Dinge und der eleatischen Lehre vom reinen Seyn.

a) Sokrates hatte nach sachgemäßer Objectivität des Erkennens, nach einem wirklichen Wissen der Dinge gestrebt und dieses Wissen in der Erkenntniß der Begriffe der Dinge gefunden. Es lag diesem Suchen der Begriffe die stillschweigende Voraussetzung zu Grund, daß der Begriff der Ausdruck des objectiven Wesens der Dinge selbst sei. Diesen Standpunkt des Sokrates hat Plato theils festgehalten, theils metaphysisch weiter gebildet, indem er lehrte, daß die Begriffe der Dinge nicht blos die Normen der subjectiven Erkenntniß, sondern auch das reale Wesen der objectiven Welt, das wahre Seyn der Dinge, das gemeinschaftliche Prinzip alles Seyns und Wissens seien. Plato ist nur darin weiter gegangen, daß er die Begriffe, *εἴδη* oder *ἰδέαι*, für eigene, neben und außer den Einzeldingen existirende Sub-

2) Soph. 263, e: *οὐκοῦν διάνοια καὶ λόγος ταὐτόν, πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος ἡμῖν ἐπωνομάσθη διάνοια.*

3) Rep. VI. p. 511, b.

4) Phileb. p. 58, a: *ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις* ist nach dem Urtheil aller Einsichtigen *ἡ περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς — μακρῷ ἀληθεστάτη γνῶσις.*

stanzen oder Wesenheiten, für *οὐσίαι χωρισταί*, wie Aristoteles sich auszudrücken pflegt, erklärt hat.

b) Plato ist frühzeitig, außer mit Sokrates, auch mit der Philosophie des Heraklit bekannt geworden, und auch diese Philosophie hat auf die Ausbildung seiner Ideenlehre eingewirkt. Aristoteles berichtet hierüber Met. I, 6, 2 (XIII, 9, 34 ff.) Folgendes: „Plato war von Jugend auf vertraut mit dem Herakliteer Kratylus und mit der heraklitischen Lehre, daß alles Sinnliche in beständigem Flusse, und ein Wissen davon nicht möglich sei. Daher folgerte er, wenn ein wirkliches Wissen möglich seyn soll, so könne es sich nicht auf die Sinnenwelt beziehen, da diese in beständiger Veränderung begriffen sei, sondern es müsse alsdann außer und neben dem Sinnlichen noch etwas Anderes existiren, was Bestand habe.“ In der That hat Plato die heraklitische Ansicht von der Sinnenwelt immer festgehalten. Das sinnliche Dasein ist ihm ein Fließendes, überall Wechselndes, ein nicht wahrhaft Reales, sondern zwischen Seyn und Nichtseyn, So- und Andersseyn unbestimmt in der Mitte Schwebendes, von dem es ebendeßwegen nur Meinung (*δόξα*), Vorstellung ohne bleibende und allgemeine Gültigkeit, aber kein Wissen, kein feststehendes und abgeschlossenes Erkennen gibt. Daher folgerte er: gibt es nur Sinnliches, so gibt es weder ein wahres Seyn, noch ein Wissen [5]); soll es ein wahres Seyn und ein Wissen geben, so muß etwas Uebersinnliches existiren, das als solches nicht durch Sinnenwahrnehmung, sondern nur durchs Denken (*λογισμός, νόησις*) erfaßt werden kann, und das der Gegenstand der eigentlichen Wissenschaft ist.

c) Dieselbe Behauptung hatten die Eleaten aufgestellt. Daß das unsinnliche Seyn das einzig wahrhaft Reale sei, daß in ihm Denken und Existenz zusammenfallen, hatte auch Parmenides gelehrt. Plato erkennt dieß vollkommen an. Er stellt den Parmenides als den eigentlichen Vorläufer seiner Ideenlehre dar, indem er ihn in

---

5) Vgl. Kratyl. 439, d: Sokr.: *ἆρ' οὖν οἷόν τε προσειπεῖν τι ὀρθῶς, εἰ ἀεὶ ὑπεξέρχεται; ἢ ἀνάγκη ἅμα ἡμῶν λεγόντων ἄλλο αὐτὸ εὐθὺς γίγνεσθαι καὶ ὑπεξιέναι καὶ μηκέτι οὕτως ἔχειν;* — Krat.: *ἀνάγκη.* — Sokr.: *πῶς οὖν ἂν εἴη τι ἐκεῖνο, ὃ μηδέποτε ὡσαύτως ἔχει; — ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἂν γνωσθείη ὑπ' οὐδενός. ἅμα γὰρ ἐπιόντος τοῦ γνωσομένου ἄλλο καὶ ἀλλοῖον γίγνοιτο, ὥστε οὐκ ἂν γνωσθείη ἔτι, ὁποῖόν τί ἐστι ἢ πῶς ἔχον. — ἀλλ' οὐδὲ γνῶσιν εἶναι φάναι εἰκός, εἰ μεταπίπτει πάντα χρήματα καὶ μηδὲν μένει.*

dem gleichnamigen Gespräch als Wortführer und Vertreter derselben auftreten läßt, womit gesagt seyn soll, die Ideenlehre sei gleichsam der wahre Sinn, die consequente Fortbildung der eleatischen Lehre. Andererseits war jedoch Plato mit der eleatischen Lehre nicht völlig einverstanden. Die Eleaten lehrten, es gebe nur Eine intelligible Substanz, das reine Seyn. Diese Ansicht bestreitet Plato im Sophistes. Das reine, alles bestimmten Inhalts entbehrende Seyn — zeigt er hier — wäre das Unerkennbare, das Nichts. Das wahrhaft Seiende oder die Idee dürfe daher nicht als abstracte, sondern müsse als b e s t i m m t e Einheit gefaßt werden. Da aber alle Bestimmtheit Begrenzung gegen Anderes sei, so könne es nicht blos Eine Substanz geben, sondern man müsse eine Vielheit von Substanzen oder Einheiten (*ἑνάδες* oder *μονάδες* Phileb. 15, a) annehmen. In Uebereinstimmung mit den Eleaten nimmt also Plato an, daß jede Idee ein *ἕν*, ein Eins, daß sie ewig, unveränderlich, von aller Unvollkommenheit des sinnlichen Daseins unberührt, daß sie nicht sinnlich wahrnehmbar, sondern intelligibel sei; aber im Widerspruch mit ihnen behauptet er, daß es eine Vielheit von Ideen gebe, und daß jede Idee einen bestimmten concreten Inhalt habe.

3. Plato's Lehre von den Ideen.

Hieraus ergibt sich folgender Begriff der platonischen Ideen. Von Seiten ihrer logischen Natur betrachtet ist die Idee das begriffliche Wesen oder das Was (*τὸ τί ἐστι*) der Dinge; sie ist das, was jede Gattung von Dingen an sich ist (*ἕκαστον αὐτό*, z. B. *τὸ καλὸν αὐτό*) [6]); sie ist das Allgemeine im Einzelnen, *τὸ ἐπὶ πᾶσι κοινόν*, das Eine im Vielen (*ἓν ἐπὶ πολλῶν*), das Identische (*ταὐτό*) im Mannigfaltigen. Unter einander stehen die Ideen in dem Verhältniß der logischen Ueber-, Unter- und Nebenordnung; es gibt Ideen von weiterem und engerem oder von entsprechendem Umfange; die Idee des *ζῶον* ist weiter als die des Thieres oder des Menschen, die des Menschen befaßt in sich die beiden Geschlechter u. s. f. Man darf jedoch aus diesem logischen Verhältniß der Ideen zu einander nicht folgern, die Ideen seien nach Plato bloße subjective Begriffe, bloße logische Abstraktionen, *νοήματα ψυχῆς*. Plato bestreitet diese

6) Rep. VI. p. 507, b. Phaed. 74, b: *αὐτὸ τὸ ἴσον*.

Ansicht im Parmenides ausdrücklich (p. 132). Die Ideen haben nach ihm vielmehr objective Realität; jede Idee ist ihm ein anundfürsichseiendes (*καθ' αὐτὸ ὄν*), einfaches (*μονοειδές*), unkörperliches und unräumliches Wesen, das im Wechsel der Erscheinungswelt unveränderlich beharrt und sich immer gleich bleibt (*ὡσαύτως ἀεὶ ἔχει*). Von jeder Idee gilt, was Plato im Gastmahl von der Idee des Schönen sagt. „Das Schöne — heißt es hier p. 211, a — ist ewig (*ἀεὶ ὄν*), weder entstanden noch vergänglich, weder wachsend noch schwindend; nicht in der einen Beziehung schön, in der andern häßlich, so daß es den Einen so, den Andern anders erschiene. Auch kann es nicht sinnlich wahrgenommen werden, etwa wie ein Gesicht oder eine Hand; auch ist es nicht an einem Andern (*ἐν ἑτέρῳ τινί*), sondern es existirt an und für sich (*αὐτὸ καθ' αὐτό*). Alles Andere, was wir schön nennen, nimmt an ihm Theil, doch so, daß während dieses Andere entsteht und vergeht, das Schöne selbst weder mehr noch weniger wird, und nichts dabei leidet." Die Idee ist mithin in Plato's Sinn etwas durchaus Reales und Objektives; ja sie ist ihm das allein wirklich und wahrhaft Seiende, das *ὄντως ὄν*, da dem stets wechselnden, stets zwischen Entstehen und Vergehen hinundherschwankenden sinnlichen Dasein ebendarum ein Seyn im eigentlichen und vollen Sinne des Worts nicht zukommt.

Zur Erscheinungswelt verhalten sich die Ideen als Musterbilder, *παραδείγματα* [7]); die sinnlichen Einzeldinge (*τὰ αἰσθητά*) verhalten sich zu den Ideen als Nachahmungen (*μιμήματα*), Abbilder (*ὁμοιώματα, εἰκόνες*) oder Abschattungen (*εἴδωλα*). Jedes Einzelding ist dasjenige, was es ist, nur durch seine Theilnahme (*μέθεξις, κοινωνία*) an der gleichnamigen Idee [8]). Hiernach beantwortet sich die Frage,

7) Parm. 132, d: *ἔμοιγε καταφαίνεται ὧδε ἔχειν. τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑςάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τέτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα.* Tim. 48, e: es gibt *δύο εἴδη* des Seyns: *ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν.* Tim. 52, a: es gibt zwei *γένη* des Seienden: *ἓν μὲν τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, ἀόρατον καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν· τὸ δὲ ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν.*

8) Phaed. 100, c. d: Wenn mir Jemand sagt, es sei etwas schön, weil es eine schöne Farbe, eine schöne Gestalt oder dergleichen hat, so gebe ich auf diese

von was es Ideen gebe, dahin: von Allem, was existirt; denn wovon es keine Idee gäbe, das wäre absolut nicht, Parm. 130 ff. [9]). Es gibt also Ideen nicht nur vom Schönen und Guten, sondern auch eine Idee der Kugel, des Tischs, der Farbe, der Stimme, des Tons, der Gesundheit, der Ruhe und der Bewegung, der Langsamkeit, der Kleinheit, der Aehnlichkeit, des Nennworts u. s. w., ja selbst Ideen des Schlechten und Schändlichen [10]). Plato sagt geradezu, wo ein Vieles mit einem gemeinsamen *ὄνομα* bezeichnet werde, sei eine gleichnamige Idee vorauszusetzen Rep. X. p. 596, a. Auch Aristoteles sagt, nach Plato entspreche allen Arten von Einzeldingen eine gleichnamige Idee, Met. I, 9, 2: *σχεδὸν γὰρ ἴσα ἢ οὐκ ἐλάττω τὰ εἴδη ἐςὶ τούτων, περὶ ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐκ τούτων ἐπ' ἐκεῖνα προῆλθον.* Die Vielheit der Ideen ist also völlig unbegrenzt.

An der Spitze der Ideen steht nach Plato die Idee des Guten, *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα* [11]). Es muß eine letzte Quelle alles Seienden, insbesondere eine letzte Quelle aller Kraft zum Existiren und Leben, alles zweckmäßigen Zusammenwirkens der Dinge unter sich, aller Vollkommenheit, die in der Welt ist, geben; diese Quelle kann nur innerhalb des allein wahrhaften Seyns, in der Ideenwelt, gesucht werden, und unter den Ideen kann es nur die Idee des Guten sein, welche dieß Alles schafft und wirkt; sie ist somit das Oberste im Ideenreich und im Universum überhaupt (Rep. VI, p. 504—509. 517).

Antwort nichts; das aber halte ich fest: *ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλόν, ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία, εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσαγορευομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο δυσχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά.*

9) Parm. 130: Parmenides fragt den Sokrates: gibst du eine anundfürsich seiende Idee des Gerechten, Schönen und Guten zu? Ja. Auch eine anundfürsich existirende Idee des Feuers oder des Wassers? Sokrates: darüber, Parmenides, war ich schon oft im Ungewissen, ob man auch hiefür eine Idee annehmen müsse. Parmenides: Du bist also auch wohl in Betreff solcher geringfügigen und schmutzigen Dinge, wie Haare, Koth, Schmutz, im Zweifel, ob du annehmen sollst, es existire für jedes dieser Dinge eine davon gesonderte Idee? Sokrates: nein, sondern für diese Dinge eine Idee anzunehmen, wäre abgeschmackt. Parmenides: du bist eben noch jung, mein Sokrates, und die Philosophie hat dich noch nicht so völlig ergriffen, wie sie dich, denk' ich, ergreifen wird, wenn du keines von diesen Dingen mehr geringschätzen wirst. Für jetzt richtest du dich noch nach der Meinung der Leute, weil du noch so jung bist.

10) Eine Sammlung der Stellen gibt Ritter II, 302 ff.

11) Vgl. die Lehre der Megariker, S. 142.

4. Kritik der platonischen Ideenlehre.

Das Wahre an der platonischen Ideenlehre ist die von Plato zuerst geschöpfte Einsicht, daß das Allgemeine Realität habe, und zwar größere Realität, als das empirisch Einzelne. Plato zuerst hat sich die Frage gestellt: was ist das wirkliche und wesenhafte Seyn? Sind es die Einzeldinge, und existirt sonach das Allgemeine blos in der Abstraktion des menschlichen Denkens, oder ist das Allgemeine das wahrhaft Reale, und die Individuen blos dessen Darstellungen und Erscheinungen? Sind die Gattungen und Arten blose Begriffe, oder aber die substantiellen Grundlagen des Individuellen? Plato hat diese Frage dahin beantwortet, daß das Wirkliche und Wesenhafte nicht die Individuen, sondern die Gattungstypen seien; die Individuen gelten ihm nur als Besonderungen und Erscheinungen ihrer Arten. Mit Recht. Denn wie könnte z. B. der Anatom von den wenigen Cadavern, die er vollständig untersucht hat, auf die gleiche Organisation aller lebenden, verstorbenen und zukünftigen Menschen schließen, wie er doch mit der größten Zuversicht thut, wenn er nicht voraussetzen dürfte, daß die menschliche Organisation ein Typus ist, der sich in allen Individuen, gleichgültig, wie vielen, wiederholt? Wie könnte er von diesem Gattungstypus aus das einzelne Individuum beurtheilen, z. B. die physische Organisation eines einzelnen Menschen für eine abnorme, regelwidrige erklären, wenn der Gattungstypus nicht höher stünde, nicht realer wäre, als das Einzelding? Die nominalistische Empirie, für die es nichts Wirkliches gibt, als die Individuen, hebt die allgemeinen Begriffe, und ebendamit alle Wissenschaft auf; von Classen, Gattungen und Arten kann bei ihr keine Rede sein; consequent müßte nach ihr jedem Einzelding, jedem Pferde, jedem Stuhl sein eigener Name gegeben werden. Dieß gibt auch Locke, der consequenteste aller Nominalisten, zu, wenn er sagt, der Hauptzweck der allgemeinen Begriffe sei der, die Benennung der Dinge abzukürzen. Allein, wenn die Art- und Gattungsbegriffe nur ungenaue Abbreviaturen sind, wenn ihnen keine objektive Wahrheit und Wirklichkeit zukommt, so ist keine Wissenschaft möglich, da diese durchaus nur vom Allgemeinen handeln, und das Individuum nur als Exemplar seines Classen-

typus berücksichtigen kann [12]). Daher hat Plato ganz richtig die objective Realität des Allgemeinen oder die Existenz der Ideen als Postulat, als nothwendige Voraussetzung des Wissens und aller Wissenschaft angesehen. Allein er hat dieses Verdienst, die objective Wirklichkeit des Allgemeinen erkannt zu haben, durch zwei Mängel wieder geschmälert. Der eine ist, daß Plato nicht bloß die Gattungen und Arten, d. h. die Grundtypen der Natur, sondern sämmtliche Begriffe, auch die Begriffe von Eigenschaften, Zuständen, Verhältnissen, ja die von gattungs- oder begriffswidrigen („schlechten und schändlichen") Gestaltungen der Dinge ebenso, wie jene, für Substanzen oder selbstständige Wesenheiten erklärt, was eine irrthümliche Uebertreibung einer in ihrem Grunde richtigen Erkenntniß war. Sodann ist das System der Ideen in sich selbst keiner dialectischen Entwicklung fähig. Plato spricht zwar den Satz aus, die Ideen seien ein logisch gegliederter Organismus, und von einer Idee ausgehend könne man alle andern finden (Meno 81). Allein eine solche dialectische Entwicklung und Construction der Ideenwelt wäre nur möglich, wenn die Ideen flüssige Begriffe und einander immanent wären. Das sind sie aber nicht, sie sind objective Realitäten, fertige und feste Substanzen, mithin einer dialectischen Zerlegung und Verbindung schlechthin unfähig. Daher mußte auch der schwache Anfang zu einem System der Ideen, den Plato macht, indem er die Idee des Guten als oberste Idee, als letzten Grund des Gesammtseyns, des Idealen und Realen setzte, nothwendig fruchtlos bleiben.

§ 25. Die platonische Physik.

1. Plato's Begriff von der Materie.

In der Dialectik hat sich als Ergebniß herausgestellt, daß die Idee das einzige ὄντως ὄν, und außer den Ideen nichts wahrhaft wirklich ist. Aus diesem Satze folgt, daß der Erscheinungswelt ein wahres Seyn nicht zukommt. In der That bezeichnet Plato das sinnliche Dasein als ein μὴ ὄν. Allein der Sinnenwelt die Existenz schlechtweg abzusprechen, sie für ein absolut Nichtseiendes zu erklären, ist darum doch Plato's Meinung nicht. Seine Ansicht ist, der

12) Vgl. Fischer, die Metaphysik vom empirischen Standpunkte aus. 1847. S. 19 ff.

Sinnenwelt komme zwar nicht ein wahrhaftes Seyn zu, aber doch eine gewisse Art von Seyn, *τοιοῦτό τι, οἷον τὸ ὄν*. Genauer ist ihm das sinnliche Dasein ein zwischen Seyn und Nichtseyn in der Mitte Stehendes: ein Etwas, das immer nur wird, aber nie ist [1]), ein Etwas, das stets zugleich mit seinem eigenen Gegensatz, mit dem Andern seiner selbst behaftet, durch Fremdartiges getrübt, somit immer zugleich nicht das ist, was es an sich ist [2]). In der Sinnenwelt stellt sich die Idee zwar dar, aber nicht beharrend und nicht rein, sondern flüchtig und vorübergehend, verworren und verunreinigt, ebenso nicht an sich selbst in ihrer einfachen Einheit, sondern gespalten in eine Vielheit gleichnamiger Dinge. Nun fragt es sich, worin der Grund dieser Sinnenwelt zu suchen ist, in welcher sich die Idee so unvollkommen, verzerrt und zertheilt reflektirt? In der Idee selbst kann er nicht liegen, da diese nichts Sinnliches ist, und da sie sich unverändert gleich bleibt. Es muß somit noch ein zweites Daseinsprinzip, ein Prinzip zur Erklärung der Sinnenwelt angenommen werden, ein Prinzip, das einerseits selbstständig ist, da es eine ganz andere Form der Existenz begründet als die der Idee, andererseits aber auch unselbstständig, da in diesem zweiten Existirenden doch nur die Idee, wenn auch getheilt, verkümmert und verdorben, zur Erscheinung kommt; kurz es bleibt nur übrig, ein eigenes, nicht ideales, sondern ausgedehntes, räumliches, aber durch die Idee bestimmbares und daher jeder Gestaltung fähiges Daseinsprinzip, eine Art Materie anzunehmen. Diese Folgerung hat Plato auch gezogen, am bestimmtesten im Timäus 48, e ff. Er läßt hier vor der Schöpfung der Welt ein materielles Substrat, eine chaotische, unruhig fluctuirende Masse existiren, aus welcher sodann der Weltbildner oder Demiurg nach dem Muster der Ideen die Welt gestaltet. Den später technisch gewordenen Ausdruck *ὕλη* gebraucht Plato für diesen Urstoff noch nicht [3]), wohl aber vergleicht er ihn

1) Plat. Tim. 27, d: *ἔστιν οὖν δὴ κατ᾽ ἐμὴν δόξαν διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δ᾽ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δ᾽ οὐδέποτε. τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ ταὐτά ὄν, τὸ δ᾽ αὖ δόξῃ μετ᾽ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δ᾽ οὐδέποτε ὄν.*

2) Sympos. p. 211 (s. ob. S. 154). Rep. V, 479. 480: *τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, — κυλινδεῖται μεταξὺ τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος*, wie z. B. das empirische Schöne, Gute, Gerechte, das nie absolut schön u. s. w. ist und ebendarum auch als unschön u. s. w. erscheinen kann (ib.).

3) Obwohl ihm Spätere, z. B. Aristoteles, diesen Terminus zuschreiben,

mit der ὕλη, die von den Handwerkern verarbeitet werde. Er beschreibt ihn als etwas völlig Unbestimmtes und Formloses, das aber fähig sei, allerlei Formen in sich abzubilden, als ein ἄμορφον, ἀόρατον, πανδεχές [4]). Er gibt zu, daß es schwer sei, diese Urmaterie mit Worten zu bezeichnen, da sie weder durchs Denken (νόησις) zu erfassen sei, wie die Idee, noch mit der Empfindung, wie das Sinnliche, sondern nur durch eine Art von Analogieschluß, λογισμῷ τινι νόθῳ, Tim. 52, a. Nimmt man diese Darstellung des Timäus wörtlich, so wird hier unverkennbar die Lehre von einer der Weltbildung vorangehenden ewigen Materie vorgetragen; es wird der Ideenwelt eine zweite Substanz, ein zweites beharrliches Prinzip des Seyns zur Seite gestellt. Dieß scheint nun in reinem Widerspruch zu stehen mit der Lehre von den Ideen, nach welcher nur diesen ein substantielles Seyn zukommt. Plato zwar gesteht diesen Widerspruch nicht zu; er wiederholt die Behauptung, daß nur der Idee ein wahres Seyn zukomme, auch im Timäus 27, d; und er stellt jene Urmaterie, die δεξαμενή, im Verlauf seiner Erörterung (Tim. 52, a. d.) dem Raume (χώρα) gleich, was zu beweisen scheint,

---

Arist. Phys. IV, 2. p. 209, b, 11: Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ.

4) Tim. 49, a: außer den Ideen und den ihnen nachgebildeten Einzeldingen gibt es noch ein τρίτον γένος, das in Worten klar zu machen die Untersuchung uns nöthigt, obwohl es ein χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ist. τίνα οὖν ἔχον δύναμιν κατὰ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα, πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν (Mutterschoos) αὐτό, οἷον τιθήνην (Amme). 50, c: δέχεται ἀεὶ τὰ πάντα. ἐκμαγεῖον (bildsame Masse) φύσει παντὶ κεῖται. p. 53, a: δεξαμενή. 51, a: διὸ τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν· ἀλλ' ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον (schwer zu fassen) αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα. Man kann dieses Etwas so bezeichnen: es sei dasjenige, was zu Feuer, Wasser und Erde wird, aber weder Feuer, noch Wasser, noch Erde ist. 52, a: τρίτον δ' αὖ γένος τὸ τῆς χώρας, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ. Auch im Philebus p. 23 ff. wird ein solches bildsames Urelement angenommen, das Plato, hier an die pythagoreische Lehre anknüpfend, das Unbegrenzte oder das Maaßlose (ἄπειρον) nennt. Ihm gegenüber steht die Grenze (τὸ πέρας), das Maaß, d. h. die Idee als die begriffliche Bestimmtheit, welche dem Unbegrenzten Gestalt, Beschaffenheit, Gesetz, Ordnung, Harmonie u. s. w. gibt, wie bei den Pythagoreern dieß die arithmetische Bestimmtheit that. Das Einzelding ist ein Produkt (ἔκγονον) der Mischung dieser beiden Elemente. Ebenso p. 26, c. d.

daß sie ihm kein positiv raumerfüllendes Substrat ist; sie wäre ihm hiernach das reine Außereinander, eine Art immaterieller Ausdehnung. Allein wie könnte eine solche immaterielle Materie, wenn sie etwas schlechthin Substanzloses und Unwirkliches ist, die Macht haben, zu bewirken, daß sich die Idee in der Erscheinungswelt nicht beharrlich, nicht rein und ungetrübt, sondern nur vorübergehend, gebrochen, entstellt, verzerrt, und in eine Vielheit von Exemplaren zersplittert darstellen kann? Es ist also der Folgerung nicht auszuweichen, daß die Idee am sinnlichen Sein ein völlig reales Substrat für ihre Verwirklichung, ebendamit aber zugleich eine reale Schranke, ein Hinderniß, einen unüberwindlichen Gegensatz hat. Plato selbst redet vom Verhältniß der Erscheinungswelt zur Ideenwelt in der Regel so, als ob es zwei selbstständige, substanziell von einander verschiedene Gebiete wären. Er nennt ja die Ideen Urbilder, die Dinge Abbilder, und läßt die Dinge an den Ideen theilhaben; die Sinnenwelt erscheint hiemit ganz als eine zweite Welt neben der Ideenwelt, daher schon Aristoteles seine meisten Einwendungen gegen die Ideenlehre auf diese Voraussetzung gebaut hat. Es ist also dem Plato nicht gelungen, jenen Widerspruch und ebendamit den Dualismus seines Systems zu beseitigen. Es gab für Plato nur Einen Ausweg, um unter Festhaltung der Ideenlehre jenem Widerspruch zu entgehen: er hätte das sinnliche Dasein mit den Eleaten für das Produkt verworrener Vorstellung, für subjectiven Schein, die Sinnenwahrnehmung für eine Täuschung erklären müssen. Es wäre dieß der Standpunkt des subjectiven Idealismus. In der That hat Ritter (Gesch. d. Philosophie II, 363 ff.) angenommen, es sei dieß Plato's Ansicht gewesen. Aber mit Recht hat ihm Zeller (II, 1, 466 ff.) entgegnet: in Plato's Schriften findet sich keine Aeußerung, die zu dieser Annahme berechtigte; im Gegentheil, Plato leitet, weit entfernt, das materielle Dasein für ein Product der subjectiven Vorstellung anzusehen, umgekehrt die sinnliche Vorstellung aus der körperlichen Beschaffenheit des Menschen, aus der Verbindung der Seele mit dem Körper ab.

2. Die Natur.

Der Naturphilosophie hat Plato nur eine einzige Schrift gewidmet, den Timäus, dessen Abfassung überdieß in seine spätern

Lebensjahre zu fallen scheint [5]). Wortführer in diesem Gespräch ist ausnahmsweise nicht Sokrates, sondern der Pythagoreer Timäus aus Lokri. Dem Sokrates einen Vortrag über Naturphilosophie in den Mund zu legen, wäre allzu unpassend gewesen, da dieser sich nie mit der Natur abgegeben, im Gegentheil die Naturforschung als unfruchtbar betrachtet hatte. Mit Recht dagegen tritt ein Pythagoreer als Wortführer auf, da die meisten Ideen des Timäus an den Pythagoreismus anknüpfen; so die Construction der Körperwelt, die Idee der dieselbe belebenden und in harmonischer Gliederung erhaltenden Weltseele, die Präexistenz und Wanderung der Einzelseelen. Nur in Einem Punkte weicht Plato von den Pythagoreern ab, nämlich darin, daß er die Erde als ruhenden Körper in den Mittelpunkt des Universums setzt und die Planetensphären um sie rotiren läßt, während nach der Lehre der Pythagoreer das Centralfeuer die Mitte der Welt einnimmt. Die dialogische Form tritt im Timäus zurück, was in dem Stoffe dieser Schrift seinen Grund hat. Denn nur das Intelligible, *τὸ νοητόν*, ist dialectischer Behandlung fähig, nicht aber die Natur. Da nämlich das erscheinende Seyn mittelst der vernunftlosen Sinnenwahrnehmung aufgefaßt wird, und Gegenstand der Meinung ist [6]), so läßt sich die Physik nie zur Gewißheit der Wissenschaft erheben, sondern man muß sich in diesem Gebiete mit der Wahrscheinlichkeit begnügen, die eine streng begriffliche, somit dialectische Erörterung weder zuläßt noch nöthig macht (*εἰκότες λόγοι* oder *μῦθοι* Tim. p. 29, b. d. 40, e, 48, d. 72, d).

Der Gesichtspunkt, von dem aus Plato die Natur betrachtet, ist der ethisch teleologische, im Gegensatz gegen den Standpunkt der mechanischen Naturerklärung, den die frühern Naturphilosophen eingenommen hatten. Ihrer Substanz nach hat zwar die Natur das wahre Seyn nicht, das nur den Ideen zukommt; aber ihrer Form nach, mag man nun die Welt als Ganzes und die in ihr herrschende Ordnung betrachten oder auf die Gestaltung des Einzelnen in ihr reflectiren, erweist sie sich nach Plato als eine

5) Böckh, Untersuchungen über das kosmische System des Plato S. 149: „Der Timäus ist wahrscheinlich spät von Plato zur Fortsetzung der Republik geschrieben, da der Kritias, welcher mit dem Timäus noch enger zusammenhängt, als der Timäus mit der Republik, von Plato als Bruchstück hinterlassen wurde, wie wir ihn haben."

6) Tim. 28, a: *τὸ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνόμενον.*

Region des Seyns, die doch so vollkommen, schön und gut ist, als sie irgend werden konnte, und die somit nicht durch blinde Nothwendigkeit entstanden, sondern zweckgemäß so und nicht anders gebildet worden ist. Er tadelt an Anaxagoras, daß er, im Widerspruch mit seinem Prinzip des *νοῦς*, überall nur die mechanischen Ursachen angebe, statt nach den Zweckursachen zu forschen und die Zweckmäßigkeit in der Einrichtung des Universums nachzuweisen, Phaed. 97. Von demselben Gesichtspunkt geht der Timäus aus. Schon die äußere Einkleidung desselben beruht auf dieser Idee. Er gibt sich nämlich als Fortsetzung der Republik (Tim. init.), und dieß ist er insofern, als er die Betrachtung der Idee des Guten, die in der Republik begonnen worden war, fortsetzt. Die Republik hatte diese Idee als das Höchste aufgestellt (S. 155) und die von ihr geforderte Gestaltung des menschlichen Lebens ausgeführt: entsprechend sucht der Timäus die Verwirklichung der Idee des Guten im Universum nachzuweisen. Er führt den Gedanken aus, daß die Welt ein Abbild des Besten, ein nach Möglichkeit vollendetes Kunstwerk sei. Der Weltbaumeister, gut und neidlos, hatte die Absicht, sie aufs Beste einzurichten, und er hat sie daher im Hinblick auf die höchsten Ideen, nach dem Muster des *αἴδιον*, des *ἀγαθὸν*, des *κάλλιστον* und *κατὰ πάντα τέλεον*, geschaffen, p. 28—30.

Die Weltbildung erzählt Plato als zeitlichen Hergang. Ehe Gott (ὁ δημιουργός) die Welt ins Dasein rief, existirte zweierlei, die Ideenwelt und die Materie, jene unbeweglich und unveränderlich verharrend, diese eine wild und ordnungslos fluctuirende Masse. Aus Beidem zusammen sollte die sichtbare Welt entstehen, und es bedurfte daher vor Allem eines Mittelgliedes, durch welches die Gemeinschaft und Durchdringung beider Elemente möglich wurde. Ein solches Mittelglied zwischen Idee und Materie ist für Plato die Seele, *ψυχή*, sie ist nicht nur das denkende, sondern auch das der Materie organische Gliederung und Belebung mittheilende Prinzip (Phaedr. p. 245 f. Phaed. p. 105). Ohne *ψυχή* konnte somit auch die Welt, die ein gegliedertes und sich bewegendes organisches Ganzes ist, nicht entstehen. Der Demiurg bildete daher zuvörderst die Seele der Welt aus einer Mischung des idealen und des materiellen Elements, welche beide sie vereinigen sollte; er dehnte sie nach allen Dimensionen aus zu dem ganzen Umfang, den hernach die sichtbare Welt erhielt, brachte in ihr insbesondere die Kreisbahnen

für die großen Weltkörper an und baute sodann in sie wie in ein Gerüste die Welt selbst hinein, die so von der sie in allen Theilen durchdringenden Seele Bewegung, Ordnung und Leben erhielt und fortwährend erhält. Es versteht sich von selbst, daß diese Darstellung, wie Plato selbst sagt, mythisch ist (Tim. 29, d. 69, b.), und die zeitliche Aufeinanderfolge der einzelnen Schöpfungsacte nur der mythischen Einkleidung angehört. Es läßt sich daher auch darüber nichts ausmachen, ob Plato einen zeitlichen Weltanfang gelehrt hat oder nicht. Bringt man von seiner Darstellung in Abzug, was zweifellos der mythischen Form angehört, so bleibt als Plato's dogmatische Lehre nur dieß übrig: das die Welt bewegende Prinzip und das Band der in ihr herrschenden Ordnung ist die Weltseele. Die Weltseele ist der Inbegriff der mathematischen Verhältnisse, nach denen das Universum (die Abstände und Bahnen der Weltkörper) eingetheilt und geordnet ist, sie ist die alles bewegende Kraft, und sie ist drittens auch die ideelle Einheit der Welt, sie ist das Bewußtsein der Welt, durch welches diese ein *ζῶον ἔμψυχον, ἔννουν* ist [7]): kurz, sie ist die in das Sinnliche eingegangene Idee, die Idee, die nicht mehr blos in sich, sondern zugleich als ordnendes Gesetz und belebendes Prinzip einer realen Welt vorhanden ist.

Wie schon aus dem so eben Bemerkten hervorgeht, sieht Plato im Universum ein aus Leib und Seele bestehendes, mit Vernunft begabtes lebendiges Wesen. Auch sonst schreibt er der Welt alle Vollkommenheit zu, welche ihr als dem Abbild des idealen Seyns zukommen muß. Nimmer alternd noch vergehend, sich selbst genügend und keines Andern bedürfend lebt die Welt das glücklichste Leben, ein seliger Gott (34, b). Die Gestalt des Universums ist nach Plato die Kugelform, da die Kugel die vollendetste, überall sich selbst gleiche Figur ist, die alle andern Figuren in sich befaßt (33, b). Die Bewegung des Universums ist die Kreisbewegung, weil diese als vollkommen gleichmäßige und in sich selbst zurückkehrende Bewegung der Vernunft am meisten entspricht (34, a). Im Mittelpunkt des Universums befindet sich, unbeweglich ruhend, die Erde [8]). Um sie kreisen die übrigen Himmelskörper; zuerst der

7) Tim. p. 37, a. ff. 30, b.

8) Tim. 40, b: *γῆν, τροφὸν μὲν ἡμετέραν, εἱλλομένην δὲ περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον* (Axe) *τεταμένον, φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο, πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν ὅσοι ἐντὸς οὐρανῦ γεγόνασι. εἱλλω*, attisch *εἵλλω* = drän=

Mond, dann die Sonne, hierauf die fünf Planeten, zuletzt die Fixsternsphäre. Daß Plato die Erde stillstehen läßt, und nicht, wie Gruppe aus Tim. 40, b nachzuweisen gesucht hat, eine Axendrehung der Erde lehrt, hat Böckh hinlänglich bewiesen [9]). Eine alte Ueberlieferung berichtet [10]), Plato habe in seinem Greisenalter bereut, die Erde in den Mittelpunkt der Welt gesetzt zu haben, da dieser Platz, als der Ehrenplatz im Universum, einem Bessern gebühre. Unter diesem Bessern verstand er ohne Zweifel das Centralfeuer. Die Nachricht klingt nicht unwahrscheinlich, da Plato in seinen letzten Lebensjahren immer tiefer in den Pythagoreismus hineingerathen ist.

3. Die Seele.

Die Schöpfung des Menschen und der menschlichen Seele erzählt der Timäus so (p. 41, d ff.). Als die Welt geschaffen war, mischte der Weltschöpfer in demselben Gefäß, in welchem er die Weltseele gemischt hatte, noch einmal dieselben Stoffe, und schuf daraus so viele Seelen, als es Gestirne gab. Er bestimmte sodann, es sollen diese Seelen, nachdem jede eine Zeit lang auf einem besondern ihr zugewiesenen Stern gewohnt und während dieser Zeit Aufschluß über die Gesetze der höhern Weltordnung empfangen hat, in sterbliche Leiber gepflanzt werden, um mit diesen zusammen das Geschlecht der sterblichen Wesen, das so gut wie die Unsterblichen zur harmonischen Vollständigkeit des Universums nothwendig war,

---

gen, zusammendrängen, zusammenballen. Also: „sich drängend (ebenso p. 76, b), zusammengeballt um die Axe der Weltpole, eine Kugel um die Weltaxe bildend." Erst in der spätern Gräcität heißt εἰλεῖσθαι „sich herumtreiben, kreisen." δημιουργὸς von Nacht und Tag ist die Erde dadurch, daß sie stillsteht, und der täglichen Bewegung des Himmels von Osten nach Westen eine gleiche Kraft in entgegengesetzter Richtung entgegensetzt.

9) Böckh, über das kosmische System des Plato 1852. Gruppe, die kosmischen Systeme der Griechen. Auch Rep. X, p. 616 f. Phaed. 109, a wird der Stillstand der Erde gelehrt.

10) Plut. Num. 11: Die Pythagoreer setzten in die Mitte das Centralfeuer, die Erde ließen sie im Kreise sich um das Centralfeuer bewegen. *ταῦτα δὲ καὶ Πλάτωνά φασι πρεσβύτην γενόμενον διανενοῆσθαι περὶ τῆς γῆς ὡς ἐν ἑτέρᾳ χώρᾳ καθεστώσης, τὴν δὲ μέσην καὶ κυριωτάτην ἑτέρῳ τινὶ κρείττονι προσήκουσαν.* Plut. Plat. Quaest. 8: *Θεόφραστος ἱστορεῖ, τῷ Πλάτωνι πρεσβυτέρῳ μεταμέλειν, ὡς οὐ προσήκουσαν ἀποδόντι τῇ γῇ τὴν μέσην χώραν τοῦ παντός.*

zu bilden. Diejenige Seele, welche während ihres leiblichen Lebens über die Sinnlichkeit und die Leidenschaften Herr werden würde, solle alsdann nach dem Tode ihres Leibs wieder auf ihren Stern zurückkehren und von da an ein seliges Leben führen dürfen; diejenige Seele dagegen, die dieses Ziel verfehle, solle bei der zweiten Geburt als Weib zur Welt kommen, und wenn sie sich auch jetzt noch nicht bessere, zum Thierleben erniedrigt werden 42, b. c. Auch im Phädrus wird vorausgesetzt, die Seelen seien ursprünglich leiblos gewesen: aber nach diesem Gespräch war es nicht Anordnung des Demiurg, sondern die eigene Schuld der Seelen, wenn sie zu leiblichem Dasein herabgesunken sind. Diejenigen Seelen nämlich, wird im Phädrus erzählt, welche, von dem Hang zum Materiellen überwältigt, dem Flug der höhern Seelen, der Götter und Dämonen, zum überhimmlischen Ort, zum Gefild der Wahrheit, wo sie das ideale Sein in seiner ganzen Reinheit schauen, nicht folgen konnten, sanken zur Erde herab und nahmen leibliches Dasein an (Phaedr. 246 f.).

Mit der Ansicht Plato's vom Verhältniß der Seele zum Leib hängt auch seine Lehre von den Theilen der Seele zusammen. Als nämlich — so lehrt er — die Seele in den Körper eingepflanzt wurde, kam zu ihrem unsterblichen Wesen ein sterblicher Bestandtheil hinzu, Tim. 69, c. Plato unterscheidet daher zwei Theile (*μέρη*) der Seele, einen göttlichen und einen sterblichen (*τὸ θεῖον* und *τὸ θνητόν* 69, c. 72, d), einen vernünftigen (*τὸ λογιστικόν* oder *νοητικόν*) und einen unvernünftigen (*τὸ ἄλογον*). Der unvernünftige Theil zerfällt nach ihm noch einmal in zwei Hälften, eine bessere und eine schlechtere. Die bessere Hälfte ist der Muth (*θυμός, τὸ θυμοειδές*) oder der affectvolle Wille, der zwar für sich selbst ohne vernünftige Einsicht ist und blind wirkt, aber doch von Natur Gehülfe des vernünftigen Theils und zur Unterordnung unter ihn geneigt und mit einem Instinct für das Edle und Gute begabt ist (Tim. p. 70), weßwegen er in der mythischen Erzählung des Phädrus als das edlere der beiden Rosse, die das Gespann der Seele bilden, erscheint. Er bekämpft, wo es Vertheidigung und sonstiger That bedarf, im Dienste der Vernunft die Begierde nach Wohlleben und Genuß, weßwegen ihn Plato mit einem Hunde edler Raçe vergleicht (Rep. IV, p. 440, d) und ihn in seinem besten Staate durch den Kriegerstand repräsentirt werden läßt. Der unedlere Theil der un-

vernünftigen Seele ist die Gesammtheit der sinnlichen Begierden und Leidenschaften, das von der sinnlichen Lust und Unlust beherrschte Seelenleben, derjenige Theil der Seele, der hungert, dürstet, liebt u. s. w., und ebenso auch die Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse begehrt, kurz *τὸ ἐπιθυμητικόν* oder *φιλοχρήματον*. Plato eignet diese drei Theile der Seele drei verschiedenen Theilen des Körpers zu. Die Vernunft hat ihren Sitz im Kopf, der Muth in der Brust, der begehrende Theil im Unterleib (Tim. p. 69—71). Wie diese drei Kräfte an die einzelnen Individuen sich verschieden vertheilt finden, so sind sie es auch an die Völker; auch sie unterscheiden sich von einander durch das Uebergewicht des einen oder andern dieser Theile. Bei den Hellenen herrscht die Intelligenz (*τὸ φιλομαθές*), bei den Thraciern, Scythen und sonst im Norden der Muth (*τὸ θυμοειδές*), bei den Phöniziern und Aegyptern der Erwerbstrieb (*τὸ φιλοχρήματον*) [11]) vor, Rep. IV, p. 435, e.

Alle diese verleiblichten Seelen kehren nur dann, wenn sie endlich die Leiblichkeit überwunden haben, in ihren Urzustand zurück. In mehreren Gesprächen Plato's (z. B. Rep. X, 613, e ff. Gorg. 523 ff. Phaed. 109 ff. Phaedr. 249) ist auch von einem Todtengerichte die Rede, vor welches die abgeschiedenen Seelen gestellt, und von welchem dann die Guten belohnt, die Schlechten zu erneuter Seelenwanderung und zu allerlei Läuterungsstrafen verurtheilt werden. Wie viel an diesen oft weitläufig ausgesponnenen und im Detail nicht mit einander übereinstimmenden Erzählungen vom Zustand der Seele nach dem Tod und vom künftigen Gericht mythische Einkleidung ist, wie viel daran dogmatische Lehre, läßt sich schwer ausmachen; gewiß ist nur so viel, daß diese Beschreibungen nicht durchaus mythisch, sondern zum wesentlichen Theil ernstlich gemeint sind. Gewiß war nicht blos die Unsterblichkeit, sondern auch die Präexistenz der Seele und die Wiedererinnerung (*ἀνάμνησις*) derselben an ihren Präexistenzzustand, ja vielleicht auch die Seelenwanderung, ebenso die Vergeltung nach dem Tode Plato's wirkliche und vollkommene Ueberzeugung [12]). Was wenigstens die Präexistenz der

---

11) Dieser ist hier genannt, sofern der Besitz zunächst als Mittel für den sinnlichen Genuß begehrt wird.

12) Gorg. 523, a: Sokr.: *ἄκουε δὴ μάλα καλοῦ λόγου* (vom künftigen Gericht in der Unterwelt), *ὃν σὺ μὲν ἡγήσει μῦθον, ἐγὼ δὲ λόγον. ὡς ἀληθῆ γὰρ*

Seele betrifft, so folgt diese von selbst aus dem abschließenden Hauptbeweis, der im Phädo für die Unsterblichkeit der Seele geführt wird. Dieser Beweis lautet so. Seele und Leben ist eins; die Seele verhält sich zum Leben, wie das Feuer zur Wärme: wie das Feuer nicht anders als warm, so kann auch die Seele nicht anders als lebend gedacht werden; wie überhaupt kein Ding das Gegentheil von ihm selbst in sich aufnehmen kann, so schließt auch die Seele das Gegentheil ihres Wesens, den Tod, nothwendig von sich aus. Hieraus folgt von selbst, daß sie ebenso gut vor ihrem Eintritt in den Leib gelebt und somit existirt haben muß, als sie nach dessen Tode fortlebt; nimmt ihr Leben nie ein Ende, so hat es auch keinen Anfang gehabt. Umgekehrt folgt aus der Präexistenz der Seele ihre Unsterblichkeit: denn ist die Seele aus einem höheren Leben in das körperliche Leben eingetreten, steht sie zum Körper in keiner ursprünglichen und wesentlichen Beziehung, so ist natürlich auch ihre Existenz nicht an das leibliche Leben gebunden.

Dem Erweise der *Unsterblichkeit* der Seele hat Plato seinen Phädo gewidmet. Die Unsterblichkeit wird hier zuerst dargestellt als ethisches, praktisches Postulat. Das ganze Bestreben des Philosophen geht darauf, seine Seele vom Körper zu befreien, vom Leiblichen zu reinigen. Er thut dieß in der Voraussetzung, daß der Körper eine Fessel der Seele, ein Hinderniß ihrer Thätigkeit sei, daß die Seele nur durch ihre Befreiung vom Leibe zu ihrer wahren Existenz gelange; das Thun des Philosophen hat folglich nur einen Sinn wenn die Seele ein vom Körper unabhängiges Wesen ist, kurz wenn es eine Unsterblichkeit gibt. Daher auch die Einkleidung des Phädo. Die Beweisführung ist einem sterbenden Philosophen in den Mund gelegt, der eben durch die Ruhe und Sicherheit, mit welcher er dem Tode entgegengeht, einen moralischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele abgibt. Die eigentlichen, spekulativen Beweise sind folgende vier:

1) Der Analogieschluß aus dem allgemeinen Naturgesetz, daß überall Entgegengesetztes aus Entgegengesetztem wird, Groß aus Klein, Kalt aus Warm, Langsam aus Schnell, Wachen aus Schlaf, und umgekehrt. Auch Leben und Sterben sind Entgegengesetztes,

ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν. — 524, a: ταῦτ' ἔστιν, ὦ Καλλίκλεις, ἃ ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι.

und somit gilt auch von ihnen das Gesetz, daß Jedes aus dem Andern wird und somit Tod aus Leben, aber auch Leben aus Tod hervorgeht. Ohne diesen fortwährenden Kreislauf würde am Ende alles Leben aufhören, alles Dasein ins Todtsein verschlungen; somit kann der Tod nicht das Letzte, sondern nur ein vorübergehender Zustand sein, 70, c — 72, d (ein Beweis, der an Heraklit erinnert).

2) Der Beweis aus der ἀνάμνησις. Das Lernen ist nur Wiedererinnerung, wie dieß daraus hervorgeht, daß die Begriffe vom Wesen und von den Verhältnissen der Dinge in die Seele nicht von außen gebracht, sondern nur aus ihr selbst heraus entwickelt werden können (auch Meno p. 81 ff.); also haben wir schon in einer frühern Zeit dasjenige gewußt, dessen wir uns erinnern, es muß daher unsere Seele vor ihrer Verleiblichung existirt haben, 72, e — 77, a.

3) Der Beweis aus der Einfachheit der Seele. Was nicht zusammengesetzt ist, kann nicht aufgelöst werden. Also auch die Seele nicht; denn sie ist das unsichtbare Selbst des Menschen und daher dem unzusammengesetzten, in alle Ewigkeit unveränderten Sein wesensverwandt, 78, b — 80, e.

4) Der Beweis aus der Idee des Lebens. Wo Seele ist, da ist Leben; Seele und Leben ist Eins. Nun schließt jedes Ding das Gegentheil seines Wesens von sich aus: das Feuer z. B. die Kälte; ebenso die Seele den Tod. Sie kann nie das der Idee des Lebens Entgegengesetzte in sich aufnehmen. Sie ist folglich unsterblich, 102, a — 107, a.

§ 29. Die platonische Ethik.

1. Die Lehre von den Gütern.

Die oberste Frage der Ethik ist bei Plato, wie bei den andern Sokratikern, die Frage nach dem höchsten Gut. Plato ist auch hier derjenige Schüler des Sokrates, der seinen Meister am wenigsten einseitig erfaßt und seine Lehre systematisch weiter geführt hat. Namentlich war es der Gegensatz der sokratischen Lebensansicht gegen das von der Sophistik und den herrschenden Mächten des Tages vertretene Prinzip hedonistischer Willkür, der von Plato wieder aufgenommen worden ist; war dieser Gegensatz bei Sokrates nur erst

ein unwillkürlicher Conflict wesentlich verschiedener Anschauungen vom höchsten Zweck des menschlichen Strebens gewesen, so wurde er dagegen bei Plato ein bewußter Prinzipienkampf, den er während seiner ganzen philosophischen Laufbahn fortgeführt hat. In spätern Zeiten trat dazu (im Philebus) auch eine Polemik gegen die Gestalt, welche der Hedonismus innerhalb der Sokratik selbst, in der cyrenaischen Schule angenommen hatte. Zu einer vollständigen systematischen Darstellung der Lehre vom höchsten Gut ist jedoch Plato nicht gekommen; das Negative der Polemik herrscht vor, das Positive der eigenen Ansicht wird nur in allgemeinen Grundzügen gegeben; es ist mehr die alle platonischen Schriften durchdringende ideale Sinnesrichtung als die speciellere wissenschaftliche Exposition, was Plato's Namen auch in der Ethik unsterblich gemacht hat.

In früherer Zeit begnügt sich Plato mit der negativen Beweisführung, daß nicht die Lust und die Willkür, die um der Lust willen sich selbst Alles erlaubt, das höchste Gut sei, sondern nur Selbstbeherrschung und Selbstbeschränkung den Menschen glücklich und zu einem brauchbaren Gliede der Gesellschaft mache; es ist hauptsächlich der Gorgias, der den Zweck verfolgt, der Sophistik und den verwandten Zeittendenzen gegenüber diese Nichtidentität des Guten und der Lust darzuthun. Später, in seiner megarischen Periode, im Theätet, spricht Plato sein ethisches Prinzip auch positiv aus: die sinnliche Welt ist die Welt des Unvollkommenen, Schlechten, Bösen; die Aufgabe ist daher, über sie sich zu erheben durch Streben nach Verähnlichung mit der von allem Bösen unberührten Gottheit, welche Verähnlichung erreicht wird durch Vernünftigkeit, Gerechtigkeit, Sinnesreinheit [1]). Noch bestimmter drückt sich, anknüpfend an die Lehre von dem höhern Ursprung der Seele, der Phädo aus: die höchste Aufgabe des Menschen ist die Ablösung der Seele von allem Körperlichen, die Reinigung und Befreiung von allem sinnlichen Empfinden, Vorstellen und Begehren, die Zurückziehung der Seele in sich selbst, in die Ruhe des denkenden

1) Theaet. 176, a: *ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν (ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη), οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρύσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης· διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.* Vgl. Rep. X, p. 613, a: *ὁ δίκαιος ἀνὴρ — ἐπιτηδεύει ἀρετὴν, εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ.*

Erkennens, wo sie mit nichts Unvollkommenem und Vergänglichem, sondern mit dem wahren und ewigen Seyn allein zu thun hat; nur diese Ablösung der Seele von der Körperwelt ist für sie der Weg, aus der Versenkung in die sinnliche Welt, welche alle Seelen betroffen hat, wieder zu sich selbst zu kommen und so zu ihrer ursprünglichen reinern und glücklichern Form der Existenz zurückzukehren [2]). Wie theoretisch nur das ideale Seyn Wahrheit hat, so praktisch nur das Leben im Idealen und für das Ideale.

Mit dieser Forderung einer absoluten Erhebung über die sinnliche Welt ist jedoch blos angegeben, was das höchste und letzte Ziel alles Strebens seyn soll; dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß auch für das Leben des Menschen, wie es innerhalb der gegebenen Wirklichkeit sich gestaltet, ethische Bestimmungen gegeben werden. Hierauf geht Plato in dem (stark pythagoreisirenden) Dialog Philebus ein. Das Resultat der hier geführten (logisch oder formell nicht recht zu Abschluß und Abrundung gekommenen) Untersuchung ist, daß als gut überhaupt und so auch für den Menschen fünf Dinge zu setzen seien: zuoberst das Maaß (*μέτρον*), weil zum Bestehen von Allem nichts so nothwendig ist als Beschränkung oder Fernhaltung alles Uebermaaßes (p. 64, e), für's Zweite wohlproportionirt oder harmonisch in sich vollendete und dadurch sich selbst genügende, mangel- und bedürfnißfreie Beschaffenheit des Daseins (*τὸ σύμμετρον καὶ τέλεον καὶ ἱκανόν*, p. 60. 61), drittens Vernunft und Einsicht (*νοῦς καὶ φρόνησις*) oder die subjective Fähigkeit, Maaß und Harmonie in das Denken und Handeln zu bringen (vgl. p. 65, d. e), viertens die Wissenschaft, die Kunst und alle richtige Anschauung, die aus dem Leben sich entwickelt (*ἐπιστῆμαί τε καὶ τέχναι καὶ δόξαι ὀρθαί*), endlich fünften Orts auch Lust, aber nur diejenige Lust, welche maaßvoll ist, und welche durch Reinheit von Begier und Leidenschaft, sowie durch Sicherheit vor aller Zumischung von Unlust wahre, mangellose, vollendete Freude gewährt, d. h. nur die Lust, welche die Thätigkeiten des Erkennens und Wahrnehmens begleitet, also die Lust am Wissen, die Lust am Schönen, an Gestalten, Farben und Tönen, und von sonstiger Lust die, welche mit Gesundheit und Selbstbeherrschung und jeglicher Tugend zusammenbestehen kann (p. 51—53. 63). Die Lust überhaupt kann nicht als ein

---

2) Phaed. p. 67, c. d. 69, c. 79, d. 80, e — 84, b. 114, c. d.

ἀγαθόν, geschweige denn als höchstes und einziges Gut angesehen werden; denn die Lust als solche und insbesondere die stärkste und gesuchteste Lust, die Sinnenlust, gehört wegen der ewig wechselnden Gradverschiedenheit des Mehr und Minder (des Stärker und Schwächer), welche ihr anhaftet, und wegen ihres steten Umschlagens in ihr Gegentheil (Uebersättigung, Ekel, Unbehagen und sonstige Unlust), zum Gebiete des ἄπειρον, d. h. zu demjenigen, was ohne Gesetz und Maaß, ohne Bestand und Halt ist (vgl. S. 159. Anm. 4); sie eignet sich somit weder dazu, das maaßgebende Prinzip des Lebens zu sein, noch dazu, Harmonie und sich selbst genügende Befriedigung in das Leben zu bringen (p. 24. 28. 52). Andererseits aber ist Plato im Philebus doch auch mit der Behauptung der Megariker und Cyniker, daß Einsicht und Erkenntniß allein zur Glückseligkeit hinreichend sei, nicht einverstanden: ein Leben ohne alle Empfindung der Lust scheint ihm nicht wünschenswerth (21, e): er behauptet daher, zur vollendeten Glückseligkeit sei beides, Einsicht und Lust, erforderlich, und deswegen läßt er hier, wie auch Rep. IX, p. 583—587, unter der Bedingung, daß man zwischen den verschiedenen, höhern und niedern Arten der Lust unterscheide, die Lust als einen Theil des höchsten Guts gelten, nämlich eben jene reine, unschädliche, leidenschaftslose Lust, welche aus der Anschauung des Wahren und Schönen, sowie aus tugendhafter Thätigkeit erwächst.

Man muß nach all dem in der platonischen Ethik eine doppelte Richtung unterscheiden: eine einseitig idealistische oder ascetische, welche die höchste Lebensaufgabe in der Flucht aus dem Reich der Sinnlichkeit, in der Freimachung des Geistes vom Körper, in der philosophischen Contemplation erblickt, und eine mit der Wirklichkeit versöhnte oder ästhetische Richtung, welche auch im Leben etwas Befriedigendes anerkennt und sucht, indem sie zugesteht, daß die Befassung des Geistes mit der realen Welt in Wissen und Thun ihren Werth und auch die Anschauung und der Genuß des Schönen Anspruch und Berechtigung habe. Die sinnliche Erscheinung ist nicht bloß die Trübung, sondern zugleich die Offenbarung der Idee und so auch das Sinnlichschöne nicht bloße Verdunklung, sondern ebensosehr irdisches Abbild des Urschönen; somit kann auch die körperliche Schönheit ein würdiger Gegenstand begeisterter Liebe (der Erotik) sein: ein Gesichtspunkt, welcher vorzüglich im Phädrus und Symposion durchgeführt wird, obwohl die Erhebung über

das sinnlich Schöne zum geistig Schönen auch in letzterem Gespräch als die höhere Aufgabe hervortritt.

2. Die Tugend.

Die Tugendlehre hat Plato hauptsächlich in seinen frühesten Gesprächen behandelt, und zwar hier noch ganz in sokratischem Sinn, nämlich von dem Bestreben geleitet, alles sittliche Handeln auf das Wissen zurückzuführen. Ob die Tugend ein Wissen und ob sie lehrbar sei, bespricht er namentlich im Protagoras und Meno. Wenn Plato in diesen Gesprächen die bekannte Vier- oder Fünfzahl der Cardinaltugenden voraussetzt [3]), so ist diese Eintheilung der Tugend aus der älteren Philosophie entlehnt; Plato selbst legt kein Gewicht darauf, da es ihm in jenen Gesprächen vorzüglich darum zu thun ist, die Einheit und Zusammengehörigkeit aller dieser Tugenden zur Anerkennung zu bringen, zu zeigen, daß jede Tugend nichts Anderes sei als das auf das rechte Wissen gegründete Handeln in einer besondern Lebenssphäre. Später hat Plato diese Ansicht modificirt. In der Republik gibt er eine Mehrheit von Tugenden zu, indem er zugleich den Versuch macht, diese Mehrheit wissenschaftlich zu begründen, IV, p. 441 ff. Er führt sie nämlich auf die verschiedenen Seelenkräfte oder, wie er sich ausdrückt, Theile der Seele zurück; er faßt jede Tugend als die der Natur gemäße Energie und Wirksamkeit der entsprechenden Seelenkraft, und gewinnt so, obwohl mit einer nicht unwesentlichen Abweichung bei dem Begriff der Gerechtigkeit, wieder die alten vier Cardinaltugenden. Weisheit nämlich (σοφία) ist die Tugend des obersten Theils der Seele, des *λογιστικόν*, sie kommt der Seele zu, wenn die Vernunft wirklich, wie sie von Natur soll, in ihr regiert (442, d); die Tugend des *θυμός* ist die Tapferkeit (ἀνδρεία), sie ist die Folgsamkeit des eiferartigen Theils der Seele gegen die Vernunft, vermöge welcher er das Gebot der Vernunft darüber, ob etwas zu wagen oder nicht zu wagen, zu dulden oder nicht zu dulden, kurz ob etwas furchtbar oder nichtfurchtbar sei, befolgt und es gegen alle Lust und Unlust,

3) σοφία, δικαιοσύνη, ἀνδρία, σωφροσύνη. Im Protagoras 330, b nennt er als fünfte Tugend die ὁσιότης. Diese nennt auch der Gorgias p. 507, wogegen er die Weisheit wegläßt.

die dabei in Frage kommen kann, (z. B. gegen Liebe zum Leben und Genießen, gegen alle Furcht, welche Gefahr einflößt) unverrückt aufrecht erhält und durchführt (442, b. c); die σωφροσύνη (Selbstbeherrschung) ist die Tugend, welche die Unterordnung der niedern Theile der Seele und besonders des Begehrenden unter die Vernunft bewirkt, 442, c. d.; die vierte Tugend endlich, welche bewirkt, daß jeder Theil der Seele das Seinige thut, daß der vernünftige Theil regiert und befiehlt, der θυμός ihm beisteht, und der unvernünftige Theil gehorcht, kurz diejenige Tugend, welche die naturgemäße Ordnung im Ganzen des Seelenlebens aufrecht zu erhalten hat, ist nach Plato die Gerechtigkeit, 441, d. e, eine Tugend, die freilich mit dem Vorhandensein der drei andern bereits auch vorhanden und somit in Wahrheit nicht eine besondere Tugend, sondern die naturgemäße (κατὰ φύσιν) oder tugendhafte Beschaffenheit und Verfassung des Seelenlebens überhaupt, die ὑγίειά τε καὶ κάλλος καὶ εὐεξία der ganzen Seele ist, p. 444 e [4]).

Doch alle diese Tugenden, besonders die Gerechtigkeit, gelangen nach Plato zu ihrer vollständigen Ausbildung und Verwirklichung nicht im Einzelleben, sondern erst in einem sittlichen Gemeinleben oder im Staate. Einmal nämlich ist nach platonischer Anschauung die Macht des sinnlichen Elements über den Menschen so groß, daß er sich selbst überlassen zur Tugend nicht gelangen kann, sondern hiezu die Sorge der Staatsgewalt für Erziehung und Beaufsichtigung der Einzelnen, so wie eine auf Erzeugung und Erhaltung sittlicher Gesinnung berechnete Staatsverfassung nothwendig ist. Und fürs Zweite will Plato die Tugend gar nicht blos in die Individuen gepflanzt wissen, sondern sie soll die Form objectiver Realität bekommen; die Tugend soll, da sie das allein Berechtigte und Gute ist, realer Weltzustand sein, sie soll nicht Privatsache bleiben, nicht blos in der Gesinnung der Einzelnen, sondern vor Allem in den Institutionen des Staates lebendig, sie soll Inhalt des Staatslebens selbst werden; die tugendhafte Thätigkeit des Einzelnen ist stets unvollkommen, unsicher, vergänglich; daher soll durch eine ethische Organisation des Staatslebens das Gute eine über diese Mängel der Privattugend sich erhebende Verwirklichung in größerem Maaßstab und von bleibendem Bestande erhalten.

---

4) Weiteres über die δικαιοσύνη s. S. 178, Anm. 7.

3. Der Staat.

a) Begriff des Staats.

Der Zweck des Staats ist nach Plato nicht blos die Vereinigung der Individuen zu einem gemeinschaftlichen Leben und zur Erreichung der äußern Vortheile, welche ein solches für die Bedürfnisse des Verkehrs und der Sicherheit darbietet; die höhere Aufgabe des Staats ist vielmehr die Realisirung der Idee des Guten, die allgemeine und bleibende Verwirklichung des sittlichen Prinzips in der Menschheit, die Ethisirung des Individuums und der Gesellschaft. Der Staat soll sich selbst als Mittel dazu betrachten, daß die Tugend allgemeine und bleibende Macht werde: dieß soll dadurch geschehen, daß die ganze Staatsordnung auf Einpflanzung der Tugend in die Seelen seiner Bürger und auf unwandelbare Erhaltung der Tugend berechnet, und die ganze Staatsleitung in die Hände der Tugend, d. h. des zu ganzer und voller Tugend herangebildeten Theils der Staatsbürger, gelegt wird. Auch der äußere Bestand des Staates kann nach Plato nur dadurch gesichert werden, daß er in dieser Weise Organ der Tugend ist und in allen seinen Gliedern und Functionen vom Prinzip der Tugend durchdrungen wird. Denn nur hiedurch kann aller Schwächung und Auflösung des Staatslebens vorgebeugt und all den zahllosen ohne feste sittliche Zustände unvermeidlichen Uebeln gesteuert werden. Kurz die höhere Aufgabe des Staats ist die Verwirklichung der Sittlichkeit im Großen [5]), ohne welche auch die äußern Staatszwecke nicht erreicht werden können [6]).

Mit dieser Staatsidee Plato's scheint die Deduction des Staats, die er im zweiten Buch der Republik (p. 369—376) anstellt, im Widerspruch zu stehen. Die erste Ursache der Staatengründung, sagt er hier, war das Bedürfniß (ἡ χρεία). Da kein Mensch sich selbst genug (αὐτάρκης) ist, sondern Jeder Vieles braucht, was er

---

5) Rep. II, p. 368, d. e: „gleichwie größere Schrift leichter zu lesen ist, als kleine, so ist auch die im Staate verwirklichte Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit im großen Maaßstab, leichter zu erkennen, als die Gerechtigkeit des einzelnen Individuums."

6) Leg. IV, p. 705, e: jede wahre νομοθεσία τείνει πρὸς ἀρετήν. IV, p. 707, d: die rechte Gesetzgebung zielt darauf ab, ὡς βελτίστους γίγνεσθαι τε καὶ εἶναι τοὺς ἀνθρώπους. Gorg. 464, b. 515, b. Polit. 309, c. Rep. IV, p. 421, c.

sich nicht selbst zu bereiten im Stande ist, so sind die Menschen, um sich gegenseitig in der Befriedigung ihrer Bedürfnisse Hülfe zu leisten, da und dort zu einem örtlichen Verein (συνοικία) zusammengetreten, den man Staat (πόλις) nennt, 369, c. Hiernach wäre der Staat eine Association zur Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse und zu einer diesem Zweck entsprechenden Theilung der Arbeit. Schon Aristoteles hat sich an dieser materialistischen Deduction Plato's gestoßen; er wendet ein, der oberste Zweck des Staats sei nicht die Befriedigung der Bedürfnisse, sondern die Verwirklichung des Guten (Polit. IV, 3, 12: Plato lehrt so, ὡς τῶν ἀναγκαίων χάριν πᾶσαν πόλιν συνεστηκυῖαν, ἀλλ' οὐ τοῦ καλοῦ μᾶλλον). Aber dieß sagt Plato anderwärts selbst. Der Widerspruch ist einfach durch die Anerkenntniß zu beseitigen, daß Plato hier nicht eine begriffliche, sondern eine historische Deduction des Staats geben, daß er nicht von der Idee des Staats, sondern von seinem historischen Ursprung sprechen will. Die äußere Veranlassung des Zusammentretens der Menschen zu einem geselligen Verein war allerdings die Noth und das Bedürfniß; aber von dieser äußern oder empirischen Veranlassung ist der ideale Zweck der bürgerlichen Gesellschaft zu unterscheiden, der kein anderer ist, als die Verwirklichung des Guten.

b) Die Verfassung des Staats.

Die Verfassung des Staats bestimmt sich streng nach dem Zwecke des Staats, daß die Tugend in ihm und durch ihn herrsche. Nur derjenige Staat ist nach Plato ein wahrer Staat, der gemäß diesem Zwecke organisirt ist. Diese Organisation besteht nach ihm darin, daß das Gemeinwesen sich theilt in Regierende und Regierte, Herrschende und Gehorchende, und daß die Gewalt zu herrschen gelegt wird in die Hände derjenigen Bürger des Staates, welche durch Natur und Erziehung dazu befähigt sind, das Ganze tugendhaft zu leiten. Daß alle Bürger eines Staates hiezu gelangen können, setzt Plato als nicht möglich voraus wegen der Macht, welche das sinnliche Prinzip thatsächlich in der Menschheit hat. Die Mehrzahl ist der Macht der niederen sinnlichen Triebe oder der Macht des ἐπιθυμητικόν oder φιλοχρήματον (S. 166) stets mehr oder weniger unterworfen, sie kann blos durch äußere Gewalt in Ordnung gehalten oder einigermaßen zur σωφροσύνη (S. 173) gebracht wer-

den; eines Höhern ist sie durchschnittlich nicht fähig. Nur eine kleinere Anzahl ist es, welche sich zu wirklicher σωφροσύνη und desgleichen zu voller und wahrer Tapferkeit (ἀνδρεία), eine noch kleinere, welche sich zu allen Tugenden und insbesondere zur Vollkommenheit der Einsicht oder Weisheit (σοφία) erheben kann. Soll daher die Tugend wirklich im Staate herrschen, so muß die große Mehrzahl jenen Wenigeren schlechthin unterworfen, und auch unter diesen muß ein Unterschied gemacht werden, die Tapfern müssen denen, welche nicht blos σωφροσύνη und ἀνδρεία, sondern auch σοφία haben, untergeben sein als willige und kräftige Vollstrecker ihrer Anordnungen. Die Einsichtigen müssen unbeschränkt regieren, die Tapfern müssen ihren Weisungen gemäß den Bestand des Staates wahren, die Uebrigen müssen unter Aufsicht der beiden Ersten ihren niedern Privatgeschäften nachgehen. Somit bekommt Plato drei Klassen oder Stände, welche den Verschiedenheiten der natürlichen Anlagen, Neigungen und Beschäftigungen der Menschen entsprechen: den Stand der Regierenden (ἄρχοντες), den der Wächter (φύλακες) des Staats oder der Helfer (ἐπίκουροι) der Regierenden; und den der Erwerbtreibenden (γεωργοὶ καὶ δημιουργοί), τὸ γένος βουλευτικόν, ἐπικουρικόν, χρηματιστικόν.

Die Regierenden haben die Leitung des Staats nach innen und außen, Gesetzgebung, Verwaltung, Erziehung, Heerführung, zu besorgen. Sie müssen insgesammt Männer sein, welche im Besitze der vollen Einsicht in die Idee des Guten und alles Einzelne, was zum Guten gehört, sich befinden und auch die nothwendigen wissenschaftlichen Kenntnisse für die Erfüllung aller Staatsgeschäfte haben, sie müssen somit φιλόσοφοι sein (V, p. 473. ff.). Sie müssen desgleichen Männer sein, die schon in längerer Laufbahn sich Erfahrungen gesammelt und ihre vollzureichende Tüchtigkeit bewährt haben, Männer, die den Grundsätzen der Tugend stets unerschütterlich treu geblieben sind. Solche Männer sind unter den Bürgern aufzusuchen, mit aller Sorgfalt und Strenge aufzuziehen und zu bilden und, wenn sie das fünfzigste Jahr erreicht haben, durch Cooptation unter die Regenten des Staats aufzunehmen III, p. 412, b — 415, d. VI, p. 502. f. VII, p. 537 ff.

Die Wächter oder Krieger sind die Helfer der Regierenden, die Vollstrecker ihres Willens und ihrer Anordnungen. Es liegt ihnen vorzüglich die Vertheidigung des Gemeinwesens nach Außen ob. Sie

bringen daher ihr Leben im Lager zu, wo sie sich Hütten bauen, in denen sie Sommers und Winters wohnen. Alle Lebensverhältnisse dieses Standes sind so einzurichten, daß er seinem Berufszweck nicht entfremdet wird. Es ist daher den Wächtern, wie auch schon den Regenten (die auch zu den „Wächtern" des Staats im weitern Sinne gehören), vor Allem zu verbieten, Privateigenthum zu besitzen und zu erwerben, damit sie nicht, als Besitzer von Ackerland, Häusern und Geld, Ackerleute und Hauswirthe werden, statt ihrem Wächterberufe treu zu bleiben. Mit Silber und Gold sollen sie sich gar nicht befassen, es nicht einmal berühren dürfen. Was ihnen zum Leben nöthig ist, soll ihnen zu bestimmten Zeiten von den übrigen Bürgern geliefert werden als Lohn der Bewachung. Sie sollen zusammen speisen, und wie Truppen, die im Feld stehen, Alles mit einander gemein haben Rep. III, p. 415, d — 417, b.

Dem dritten Stande, der den Regierenden unbedingten Gehorsam zu leisten hat, dem Stande der Handarbeiter, weist Plato Ackerbau, Gewerb und Kramhandel, überhaupt die Befriedigung der Bedürfnisse als eigenthümlichen Beruf zu. Sonst ist Plato über den dritten Stand sehr kurz, da seine Vorschriften über Erziehung, Lebensordnung, Güter-, sowie über Weiber- und Kindergemeinschaft nur den beiden ersten Ständen gelten. Doch stellt er hier das sehr beachtenswerthe Postulat auf, es solle dafür gesorgt werden, daß jedes Individuum dieses Standes in diejenige Arbeitssphäre, zu welcher es von Natur Begabung und Neigung hat, eingewiesen werde, damit Jeder das Möglichste leiste und zufrieden und glücklich sei durch einen seiner Individualität angemessenen Beruf IV, p. 423.

Der so geordnete Staat ist einerseits ein Abbild der menschlichen Seele oder der Mensch im Großen, sofern seine drei Stände den drei Theilen der Seele entsprechen: der Stand der Regierenden (*τὸ βουλευτικόν*) dem denkenden Theil der Seele (dem *λογιστικόν*), der Stand der Krieger (*τὸ ἐπικουρικόν*) dem *θυμός*, der Gewerbstand (*τὸ χρηματιστικόν*) dem begehrenden Theil, dem *ἐπιθυμητικόν*. Ebenso ist andrerseits in ihm die Tugend im Großen realisirt; er besitzt durch seine Einrichtung die vier Cardinaltugenden: die *σοφία* durch den Stand der Regierenden, welche die Wissenschaft der Staatsleitung (*εὐβουλία*) besitzen; die *ἀνδρεία* durch den Stand der Krieger; die *σωφροσύνη* durch die Unterordnung des schlechtern dritten Stan-

des unter die Regierenden; die Gerechtigkeit des Staates endlich besteht darin, daß jeder Stand das Seinige thut (τὰ ἑαυτοῦ πράττει IV, 434, c) und seinen eigenthümlichen Lebensberuf erfüllt (433, a. b) [7]).

Die charakteristische Eigenthümlichkeit der platonischen Verfassung ist hiernach die strenge Sonderung der Stände, die absolute Unterordnung des dritten Standes unter den zweiten und mit diesem unter den ersten [8]), die unbedingte Herrschaft der Tugend und der Intelligenz. Die platonische Verfassung ist mit Einem Worte eine Aristokratie, und Plato selbst bezeichnet sie so III, 412. Freilich nicht eine ungerechte Erbaristokratie; Plato sagt vielmehr ausdrücklich: tüchtige Individuen des dritten Standes sollen in die beiden ersten, Individuen, die für diese nicht tauglich sind, in den dritten versetzt werden, damit Jeder in naturgemäßer Sphäre sei, III, 415, a—c.

c) Die Einrichtungen des Staats.

Den speziellen Einrichtungen des platonischen Staats liegt die Idee zu Grund, daß das oberste Lebensgesetz und wichtigste Erforderniß des Staats die innere Einheit desselben, die ὁμόνοια aller Bürger sei [9]); der Staat soll eine Einheit sein, wie Ein Mensch, wie ein organischer Leib (V, p. 462. ff.); wie im Körper die

---

7) Dieser Begriff der Gerechtigkeit ist sehr ungenau; der Begriff der Gerechtigkeit ist das suum cuique, nicht blos das suum quisque, dieses blos Negative der Beschränkung des Einzelnen auf seine Sphäre. Gerade so ungenügend ist die Auffassung des Gerechtigkeitsbegriffs in der Tugendlehre (S. 173); denn dort bezeichnet Plato die naturgemäße Unterordnung der einzelnen Seelenthätigkeiten unter das Ganze des Seelenlebens mit dem Namen Gerechtigkeit, der doch an sich etwas ganz Anderes, nämlich ein Handeln des Subjects nach außen, besagt.

8) Plat. Rep. III, p. 415: „Zur Verbreitung richtiger Begriffe über das Verhältniß der drei Stände könnte vielleicht eine erlaubte Lüge (Fiktion) sehr dienlich seyn. Man müßte die Meinung verbreiten, daß der Unterschied der Stände auf einer ursprünglichen Verschiedenheit der Naturen beruhe. Ihr seid, müßte man zu den Bürgern sagen, zwar alle Brüder, aber nicht alle von ganz gleichem Stoff. Der Gott, der Euch formte, hat den zum Regieren Geschickten Gold beigemischt, als er sie schuf, den Helfern Silber, den Handwerkern und Ackerleuten Eisen und Erz. Und Jeder von Euch zeugt in der Regel Seinesgleichen."

9) Arist. Pol. II, 2: λαμβάνει ταύτην ὑπόθεσιν ὁ Σωκράτης (in Plato's Republik), ὡς ἄριστον ὅτι μάλιστα μίαν εἶναι τὴν πόλιν.

Glieder, so dürfen im Staat die einzelnen Bürger nur dienende Organe des Ganzen seyn. Im vollkommenen Staate, sagt Plato, muß Allen Alles gemein seyn, Freude und Leid, selbst Augen, Ohren und Hände. Daher zwecken sämmtliche Einrichtungen des platonischen Staats darauf ab, alles Sonderleben aufzuheben, allen Eigenzweck dem Staatszweck zu opfern. Hierauf zielt vor Allem die Aufhebung des Privat-Eigenthums, die Einführung der Gütergemeinschaft. Niemand, der den beiden ersten Ständen angehört, darf Eigenthum besitzen; Allen soll Alles gemeinschaftlich seyn. Ein zweites Mittel zu jenem Zweck ist die Aufhebung der Ehe und der Familie. Alle Weiber der höhern Stände sollen allen Männern gemein seyn, keine mit keinem besonders leben (V, p. 457, d). Daß sich die beiden Geschlechter ordnungslos mit einander vermischen (ἀτάκτως μίγνυσθαι ἀλλήλοις V, p. 458, e), will Plato allerdings nicht: er verfügt deßhalb, daß die Erzeugung der Kinder unter die Aufsicht des Staats gestellt, die Anzahl der Beilager [10]) von der Regierung festgesetzt, und die Hochzeitspaare durch's Loos bestimmt werden, wobei jedoch den Regierenden freistehen solle, die Loose klug zu mischen V, 460. Daß alle Kinder gemeinschaftlich sind, folgt hieraus von selbst. Jedes Kind wird sogleich nach seiner Geburt in eine besondere Anstalt gebracht und einer Amme übergeben; es wird dabei alle mögliche Vorkehr getroffen, daß die Eltern ihre Kinder nicht wieder erkennen. Ueber die Vortheile, die Plato von der Einführung der Güter- und Weibergemeinschaft erwartet, spricht er sich in folgenden Stellen bezeichnend aus: Zwiespalt und Hader kann es in einem Staate unmöglich geben, in welchem Wörter wie „mein" und „nicht mein" gar nicht ausgesprochen werden V, 462, c. „Für Rechtshändel und gerichtliche Klagen fehlt es an jeder Veranlassung, weil Niemand etwas Eigenes besitzt außer seinem Leib, alles Andere gemeinschaftlich" 464, d. Hört das trennende und egoistische Familienleben auf, so „wird ein Jeder in seinem Nächsten nicht mehr einen Fremden, sondern einen Angehörigen sehen; wem er immer begegnet, er wird einem Bruder oder einer Schwester, einem Vater oder einem Sohne zu begegnen glauben" 463, c. Auch den Unterschied der Geschlechter sucht Plato möglichst aufzuheben. Er verordnet, die Weiber der Wächter sollen ganz ebenso erzogen

10) ἱεροὶ γάμοι V, p. 458, e.

werden, wie die Männer, und das Geschäft der Bewachung und Vertheidigung des Staats gemeinschaftlich mit ihnen verrichten, V, p. 451, d. e. 452, a. Die Frauen durch Gymnastik zu diesem Beruf heranzubilden, ist der weiblichen Natur nicht zuwider, 456, b. Auskleiden also müssen sich die Frauen der Wächter, da sie Tugend statt der Kleider anziehen werden, und Theil nehmen am Krieg sowohl, als an der übrigen Bewachung des Staats. Der Mann aber, der über turnende Weiber lacht, weiß nicht, was er thut, V, 457, a. b. Zeit, um sich den gymnastischen Uebungen, dem Krieg und den Staatsgeschäften zu widmen, haben die Frauen genug, weil sie nach Aufhebung des Familienlebens keinen häuslichen Wirkungskreis haben und der Unterhalt der beiden höhern Stände vom Staat bestritten wird. Endlich gibt Plato auch über die Erziehung der Jugend, die bei ihm gänzlich Sache des Staats ist, die eingehendsten Vorschriften: denn, sagt er, ohne die rechte Erziehung der Bürger sind die besten Gesetze wirkungslos III, p. 423, e. 425, b. Er geht hierin so weit, daß er, aus Anlaß der musikalischen Erziehung der Jugend, sogar über die Tonweisen und Instrumente, die er in seinem Staate geduldet und nicht geduldet wissen will, genaue Vorschriften gibt [11]): er verwirft z. B. die Flöte und Harfe, und erlaubt nur Leyer, Cither und Pfeife 399, d. Auch Homer mit seinen unsittlichen Götter- und Heldengeschichten darf nicht gelesen, weder Tragödien noch Komödien dürfen aufgeführt werden, da die Tragödie die Gemüther entnervt, die Komödie Behagen am Gemeinen erweckt 394 ff. Durch alle diese Einrichtungen erhält der platonische Staat den Charakter einer großen Erziehungs-Anstalt, einer erweiterten Familie. Plato setzt auch eine hiefür nicht zu starke Anzahl von Bürgern seines Idealstaats voraus: tausend active Bürger, meint er in der Republik, seien dazu genug.

d) Allgemeine Bemerkungen über den platonischen Staat.

Es ist eine sich sehr natürlich aufdrängende Frage, ob Plato an die Ausführbarkeit seines Staatsbegriffs geglaubt hat, oder ob er ein bloses Ideal, ein bloses Phantasiebild hat schildern wollen, im Bewußtsein, daß dasselbe nie zu verwirklichen sei, daß es höchstens als Regulativ, als göttliches Paradigma (Rep. IX, 592, b)

---

11) Rep. III, 398, c—403, c.

dienen könne, um die vorhandenen Staaten, wenn gleich nur in unendlicher Annäherung, darnach einzurichten. Unzweifelhaft war das Erstere der Fall. Es spricht dafür

1) die wiederholte ausdrückliche Erklärung Plato's, daß er die Ausführung seines besten Staats zwar für schwierig, aber nicht für unmöglich, und wofern der Menschheit geholfen werden solle, sogar für schlechthin nothwendig halte, VI, p. 499, c. d. 502, c. VII, p. 540, d. Selbst den Namen eines Staats will Plato nur dem von ihm geschilderten Staate zugestehen IV, p. 422, e. Es beweist nichts hiegegen, wenn er IX, p. 592, b sagt, sein bester Staat sei wohl auf Erden nirgends vorhanden, sein Urbild möge vielleicht im Himmel zu finden seyn: denn von den vorhandenen Staaten entsprach allerdings keiner dem platonischen Ideal, das erst noch in Zukunft zu verwirklichen war. Hiezu kommt
2) daß Plato ausdrücklich die Mittel abhandelt, durch welche die Umbildung der vorhandenen Staaten in seinen besten Staat zu bewerkstelligen sei. Er schlägt vor, die ganze Einwohnerschaft eines Staats, die über zehn Jahre alt sei, auf's Land zu schicken, nur die minderjährigen Kinder zurückzubehalten, und diese nach den Vorschriften seines besten Staats zu erziehen, VII, p. 541, a. Dieser Vorschlag zeugt ganz entschieden gegen die Annahme, Plato habe selbst die Unausführbarkeit seines besten Staats vorausgesetzt.
3) Auch Aristoteles setzt in seiner Kritik des platonischen Staats durchweg voraus, Plato's Vorschläge seien ernst und praktisch gemeint, und er beurtheilt sie von diesem Gesichtspunkt aus.
4) Die Hauptsache aber ist, daß Dasjenige, was am platonischen Staatsideal am meisten als unpraktisch und unausführbar sich darstellt, nur von modernen Gesichtspunkten aus so erscheint, vom hellenischen Standpunkt aus dieß nicht war. Es ist (Morgenstern Comm. de Plat. Rep. p. 305 ff. und K. Fr. Hermann, die historischen Elemente des platonischen Staatsideals, gesam. Abh. S. 132 ff.) der vollständigste Nachweis dafür geliefert worden, daß fast alle Elemente des platonischen Staats aus historisch gegebenen Verfassungen, genauer, daß sie aus dem dorischen Lebens- und Staatsideal, besonders aus den Einrichtungen des spartanischen Staats entlehnt sind.

Der aristokratische Charakter der platonischen Verfassung, die strenge Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, das Dringen auf politische Einheit, die einfache Lebensweise und die Syssitien der Krieger, die Ausschließung derselben von Landbau und Gewerbe, die untergeordnete Stellung des dritten oder Handwerker-Standes, die Theilnahme der Weiber an den gymnastischen Uebungen, die Regelung der Ehen und die Leitung der Erziehung durch den Staat, die Strenge und Einfachheit der Poesie und Musik, das Aussetzen schwächlicher Kinder (V, 460 f.) — alle diese Anordnungen und Einrichtungen der platonischen Republik finden ihre Parallelen im spartanischen Staat. Für Anderes, wie für die Weiber- und Gütergemeinschaft, finden sich in der spartanischen Verfassung wenigstens Anknüpfungspunkte. Man kann also sagen, die platonische Republik sei eine Systematisirung derselben Ideen und Lebensmaximen, auf denen der spartanische Staat beruhte. Daß Plato gerade diese Verfassung seinem Ideal zu Grunde legte, war nicht persönliche Vorliebe für den spartanischen Staat, gegen dessen Mängel und Blößen er keineswegs blind war, wie die scharfe und treffende Kritik beweist, die er Rep. VIII, p. 547, d ff. über ihn ergehen läßt. Sondern er that es deßhalb, weil ihm derselbe als der richtigste, d. h. als der seinen eigenen praktischen Forderungen am nächsten kommende Ausdruck der Staatsidee überhaupt erschien. Die lykurgische Verfassung hatte sich nun freilich zu Plato's Zeit längst überlebt, sie war zu einem erstarrten Mechanismus geworden. Dieß hinderte aber Plato nicht, die Grundideen dieser Verfassung, unter Beseitigung ihrer Ausartungen, rein herauszustellen und sie für sich zu verwenden, um so weniger, als ihm schon der pythagoreische Bund auf ähnlichem Wege vorangegangen war (S. 55 f.) [12]. Das scheinbar Unpraktische und Einseitige des platonischen Staats, die übermäßige, den modernen Begriffen widerstreitende Beschränkung der individuellen Freiheit, die völlige Absorption des Privatlebens durch das öffentliche Leben — Alles dieß ist folglich nicht eine Einseitigkeit

12) Vgl. Plut. Q. Symp. VIII, 2, 2: *Πλάτων τῷ Σωκράτει τὸν Λυκοῦργον ἀναμιγνὺς καὶ τὸν Πυθαγόραν.*

des platonischen, sondern des dorischen, ja, wenn man an die unbedingte Aufopferung von Gut und Blut, welche alle griechischen Staaten von jedem Bürger verlangten, und an das Eingreifen der griechischen Gesetzgebungen in alle Beziehungen des Privatlebens denkt, — des hellenischen Staatsideals überhaupt, das im spartanischen Staate nur seinen schärfsten und entschiedensten Ausdruck gefunden hatte. Eigenthümlich ist Plato freilich die vollständige Indifferenz gegen das Eigenthum, das als etwas Geringes den niedern Ständen überlassen, von den höhern gar nicht beachtet wird; darin tritt die sokratische Geringschätzung des Aeußern hervor, die auch Plato in seine Ethik und Politik übertrug. Eigenthümlich ist Plato ferner die Herrschaft der Philosophen; auch hier zeigt sich der Sokratiker, dem immer die begriffliche Einsicht das Erste und Höchste ist. Schon Sokrates hatte ausgesprochen, „Könige und Herrscher seien nicht die, welche zufällig den Scepter führen oder von den nächsten Besten gewählt sind oder durchs Loos oder durch Gewalt oder Betrug Amt und Macht erhalten, sondern die, welche zu herrschen verstehen“ Xen. Mem. III, 9, 10 (1, 4); so will und hofft auch Plato, daß die *Μοῦσα*, die gebildete Einsicht, Herrin des Staates werde (VI, p. 499, cf. VIII, 545—548). Endlich geht auch über Sokrates hinaus die Consequenz der Forderung, daß der Staat Mittel für etwas Höheres als er selbst, für die Verwirklichung des sittlich Guten, sein solle. Nach dieser Seite hat man mit Recht den platonischen Staat als eine Art von historischem Vorgange der christlichen Kirche betrachtet, mit deren hierarchischer Gestaltung im Alterthum und Mittelalter (ehelose Priester und ihre *ἐπίκουροι*, die Mönche, in absoluter Superiorität über den Laienstand) die platonische Verfassung auch große äußere Aehnlichkeit hat [13]). Aber andererseits steht im platonischen Staate die Rücksicht auf die politischen Zwecke der Ruhe und Eintracht unter den Bürgern doch noch weit mehr im Vordergrunde, als daß er nur einer religiösen Gemeinschaft verglichen werden könnte; in dieser Hinsicht ist der platonische Staat ebensosehr auch ein Vorbild des modernen Staatsabsolutismus, welcher während der zwei letzten

---

13) Baur, Sokrates und Christus, 1837.

Jahrhunderte. den niederen Ständen jede Selbstthätigkeit im politischen Leben vorenthalten und sie mit Hülfe der stehenden Heere unter die patriarchalische Vormundschaft der „regierenden Klassen" gebeugt hatte. Auch was als Fortschritt des modernen Staats über den antiken anzusehen ist, die Forderung höherer wissenschaftlicher Bildung der Beamten und überhaupt die ausgebildetere Gliederung der staatlichen Functionen, findet bei Plato sein Vorbild [14]).

Was immer an einzelnen Lehren Plato's abnorm und durch die Zeit veraltet sein mag, der Sinn und Zweck seines ganzen Philosophirens hat bleibende Bedeutung. Wie Sokrates gefordert hatte, daß der Mensch zum Wissen der Dinge in ihrer begrifflichen Wahrheit und zum Handeln nach diesem Wissen, nicht nach bloßer Meinung und Begierde, sich erhebe, so thut dasselbe auch Plato, nur in viel umfassenderer und mehr philosophischer Weise, indem er lehrt, daß überhaupt nur das auf dem Wege des begrifflichen Erkennens geschaute ewige Wesen der Dinge, nicht aber ihre äußere sinnliche Erscheinung, Wahrheit habe, und daß es darum die Aufgabe des Menschen sei, sich vom vergänglichen Sinnenscheine loszureißen, den Blick auf das Ewige und Bleibende hinzurichten und diese Richtung des Geistes auf das Ewige und Bleibende zum Maaßstab und bestimmenden Gehalt für sein Denken und Empfinden, für sein Wollen und Thun, für die ganze Gestaltung sowohl des äußern als des innern, sowohl des individuellen als des Gesammtlebens zu machen. Plato hat, von Sokrates belehrt, die ideale Anschauung der Dinge, welche schon den Pythagoreern und Eleaten vorschwebte, ausgesprochen und zum System ausgebildet; er hat den Idealismus für alle Zeiten hingestellt und ihm classischen Ausdruck verliehen.

§. 30. Die ältere Akademie.

Die Nachfolge im Lehramt übertrug Plato seinem Schwestersohn Speusippus, der dieses Amt acht Jahre lang (347—339) bekleidete. Auf ihn folgte Xenokrates, der durch seine Sitten-

---

14) Vgl. Zeller II, 1, 597.

strenge und Gewissenhaftigkeit berühmte Platoniker (D. L. IV, 7). Er stand der Akademie 25 Jahre lang (339—314) vor. Nach ihm war Polemo Scholarch der Akademie 314—270. Auf Polemo folgte Krates, auf diesen Arcesilaus, der Stifter der sog. mittlern Akademie (§. 51).

Die ältere Akademie hat wenig philosophische Lebenskraft entwickelt. Sie hat vorzüglich diejenige Richtung, die Plato in der letzten Periode seines Philosophirens eingeschlagen hatte, die pythagoreisirende, weiter verfolgt, und durch abstruse Speculationen die Ideenlehre mit der Zahlenlehre zu vermitteln gesucht. Charakteristisch für diese Richtung ist der Satz des Xenokrates, die Seele sei eine sich selbst bewegende Zahl, *τὴν ψυχὴν εἶναι ἀριθμὸν κινοῦντα ἑαυτόν* (Plut. procr. an. II. p. 1012. Stob. Ecl. I, 862). Für die Entwicklung der Ethik war es von Bedeutung, daß Xenokrates und seine Nachfolger die Lehren des Sokrates und Plato von der Tugend als unentbehrlicher Bedingung und erster Ursache der Glückseligkeit bestimmter dahin ausbildeten: das Ziel des Lebens ist nicht die Lust, sondern die Glückseligkeit, bestehend in Besitz und tugendhaftem Gebrauch der natürlichen Güter, d. h. derjenigen körperlichen und geistigen Anlagen und Kräfte, welche dem Menschen von der Natur verliehen sind, und der zum Leben erforderlichen äußern Bedürfnisse und Mittel. Fehlen dem Menschen diese Güter, so ist er deß ungeachtet, wenn er tugendhaft ist, glücklich, obwohl nicht vollkommen glückselig, da hiezu der Vollbesitz dessen, was von Natur zum Bestande unsres Wesens gehört, nothwendig ist [1]). Die

---

1) Speusipp betrachtete Schmerz, Krankheit, Schwäche, Blindheit, Armuth, Verlust der Angehörigen, Untergang des Vaterlands, Exil, Sklaverei u. dgl. als *κακά*, ließ aber die *ἡδονὴ* nicht für ein *ἀγαθὸν* gelten, Cic. Tusc. V, 10, 30. Arist. Eth. Nic. VII, 14. *Σ. τὴν εὐδαιμονίαν φησὶν ἕξιν εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν, ἢ ἕξιν ἀγαθῶν· ἧς δὴ καταστάσεως ἅπαντας μὲν ἀνθρώπους ὄρεξιν ἔχειν, στοχάζεσθαι δὲ τοὺς ἀγαθοὺς τῆς ἀοχλησίας* (Schmerzlosigkeit, nicht Lust)· *εἶεν δ' ἂν αἱ ἀρεταὶ τῆς εὐδαιμονίας ἀπεργαστικαί* Clem. Strom. II, p. 418, d. Id. p. 419, a: Xenokrates *τὴν εὐδαιμονίαν ἀποδίδωσι κτῆσιν τῆς οἰκείας ἀρετῆς καὶ τῆς ὑπηρετικῆς αὐτῇ δυνάμεως.* Derselbe: *ἐν ᾧ* die *εὐδαιμονία*, sei die *ψυχή, ὑφ' ὧν*, die *ἀρεταί, ὧν οὐκ ἄνευ* die *σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτός.* Id. p. 419, a: Polemo *δογματίζει γοῦν, χωρὶς μὲν ἀρετῆς μηδέποτε ἂν εὐδαιμονίαν ὑπάρχειν, δίχα δὲ καὶ τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἐκτὸς τὴν ἀρετὴν αὐτάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν εἶναι.* Cic. Fin. II, 11, 34: nach den ältern Akademikern ist der finis bonorum: secundum naturam vivere, id est virtute adhibita frui

Akademiker näherten sich mit dieser Lehre den Cynikern und arbeiteten den Stoikern vor (Zeno war auch Schüler des Polemo); aber sie wollten so wenig, als Sokrates und Plato, den Werth derjenigen natürlichen Kräfte und äußern Dinge verkennen, welche es dem Menschen möglich machen, seinem Dasein und Thun einen concreten Gehalt zu geben, sie wollten nicht, daß die Tugend den Menschen dem Leben entfremde, sondern daß sie das Leben leite und rein erhalte.

Die philosophischen Schulen in Athen werden von jetzt an förmliche Lehranstalten und Corporationen. Sie haben ihre Scholarchen, die einander regelmäßig succediren; sie besitzen einen eigenen Versammlungsort, der sich von Generation zu Generation forterbt, und ein eigenes Stiftungsvermögen, dessen Einkünfte der Scholarch genießt. Vgl. Zumpt, über den Bestand der philosophischen Schulen in Athen und die Succession der Scholarchen 1843.

§. 31. Aristoteles.

Aristoteles ist nach Apollodors Angabe Olymp. 99, 1 = 384 v. Chr. geboren, zu Stagira, einer unweit des Athos gelegenen griechischen Colonie. Sein Vater Nikomachus war Leibarzt bei dem macedonischen Könige Amyntas, dem Vater des Philippus, und es mag dieser Umstand dazu beigetragen haben, daß Aristoteles später als Erzieher Alexanders an den macedonischen Hof berufen wurde. Bei Gell. N. A. IX, 3 findet sich ein Brief überliefert, in welchem Philipp dem Aristoteles die Geburt Alexanders anzeigt [1]): dieser

---

primis a natura datis (was vorher so erklärt wird: omne animal, simul ut ortum est, et *se ipsum* et *omnes partes suas* diligit duasque, quae maximae sunt, imprimis amplectitur, *animum* et *corpus*, deinde *utriusque partes;* — ea, quae primă dată sunt naturā, appetit, aspernaturque contraria, worauf C. von jenen prima a natura data noch weiter anführt: *membra*, *sensus*, *ingenii motus*, *integritas corporis*, *valetudo)*. Seneca ep. 85, 18 f.: Xenocrates et Speusippus putant beatum vel sola virtute fieri posse, *non tamen* (wie später die Stoiker) *unum bonum* esse, quod *honestum* est; — absurdum est (vom stoischen Standpunkt), quod (von X. und S.) dicitur, *beatum* quidem futurum vel *sola virtute*, *non* futurum *autem perfecte beatum*.

1) Philippus Aristoteli salutem dicit. Filium mihi genitum scito. quod equidem diis habeo gratiam: non proinde, quia natus est, quam

Brief würde, wenn er ächt wäre, beweisen, daß Aristoteles in fortwährender Verbindung mit dem macedonischen Königshof gestanden hat. Als 17jähriger Jüngling gieng Aristoteles nach Athen, das schon damals die hohe Schule Griechenlands war. Er war dort zwanzig Jahre lang Plato's Schüler bis zu dessen Tode, 347 v. Chr. Ueber sein Verhältniß zu Plato wissen spätere Anekdotenschreiber allerlei Uebles zu erzählen. Plato soll an der Putzsucht, der Redseligkeit und dem spöttischen Wesen des Aristoteles Mißfallen gefunden und ihm andere seiner Schüler vorgezogen haben (Aelianus, Variae historiae III, 19): Aristoteles dagegen sei darauf ausgegangen, seinen Lehrer zu bestreiten, ihn in den Augen seiner Mitschüler herabzusetzen, ja sogar aus den Räumen der Akademie zu verdrängen (Ael. a. a. O.). Dafür habe hinwiederum Plato den Aristoteles des Undanks beschuldigt, und ihn mit einem Füllen verglichen, das, wenn es sich an seiner Mutter vollgetrunken habe, gegen sie ausschlage [2]). Auf derlei Geschichten, wie sie theils die schon bei Epikur (D. L. X, 8) hervortretende Schmähsucht späterer Zeiten, theils insbesondere der gegenseitige Haß der Schulen in Masse auszubrüten und auszusprengen pflegte, ist natürlich wenig Gewicht zu legen. Allerdings ist es nicht unmöglich, daß das selbstständige Aufstreben und die Geistesverschiedenheit des Aristoteles zu Mißverhältnissen mit Plato geführt, und daß sich Aristoteles hiebei nicht immer in rücksichtsvoller Weise gegen ihn benommen hat. Aber es stehen jenen Gerüchten besser beglaubigte Berichte entgegen, welche das Verhältniß des Schülers zu seinem Lehrer in ganz anderem Lichte darstellen [3]); und es sprechen gegen sie die Thatsachen, daß Aristoteles mit Xenokrates eng befreundet war [4]), daß er sich fortwährend in seinen Schriften zu den Platonikern rechnete, und daß er ausdrücklich erklärt hat, die Polemik gegen platonische Lehren sei ihm unangenehm wegen seiner Freundschaft zu ihrem Urheber, nur

---

pro eo, quod eum nasci contigit temporibus vitae tuae. spero enim fore, ut eductus eruditusque abs te dignus existat et nobis et rerum istarum susceptione.

2) Ael. Var. Hist. IV, 9. Diog. L. V, 2. Vgl. Phot. Cod. 279. p. 533, b, 14: *Ἀριστοτέλης ὑπὸ Πλάτωνος ἵππος ἐπωνομάζετο, ἐναντιοῦσθαι δοκῶν τῷ διδασκάλῳ· καὶ γὰρ ὁ ἵππος φιλεῖ τὸν ἑαυτοῦ πατέρα δάκνειν.*

3) Zeller, II, 2, S. 9 f.

4) Ebd. S. 12.

das Interesse der Wahrheit bestimme ihn dazu [5]). Ja Aristoteles hat seinen Lehrer in einem Gedichte den Mann genannt, welchen ein Schlechter zu preisen nicht das Recht habe, und der zuerst klar durch Leben und Lehre gezeigt habe, *ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνήρ.*

Im Jahr 343 wurde Aristoteles von König Philipp berufen, seinem Sohne, dem damals 13jährigen Alexander, Unterricht zu geben. Welchen Einfluß er auf seinen Zögling geübt hat, beweist Alexanders Liebe zur Dichtkunst [6]) und zur Wissenschaft [7]). Als der persische Feldzug begann, kehrte Aristoteles nach Athen zurück, wo er im Lykeion, einem mit Baumgängen (*περίπατοι*) umgebenen Gymnasion, eine eigene philosophische Schule eröffnete. In jenen Schattengängen auf- und abwandelnd pflegte er seine Philosophie vorzutragen, woher seine Schule den Namen der peripatetischen erhielt [8]). Morgens soll er akroamatische, d. h. strengwissenschaftliche, Abends exoterische, d. h. populäre Vorträge, erstere für seinen engern

---

5) Oft, z. B. selbst in der Bestreitung der Ideenlehre Met. I, 9, bedient sich A. der communicativen Redeweise: „wir (Platoniker) sagen," vgl. des Vf. Anmerkung zu I, 9, 4: *ἔτι καθ' οὓς τρόπους δείκνυμεν, ὅτι ἔςι τὰ εἴδη, κατ' οὐθένα φαίνεται τὅτων.* Dann die schöne Stelle Eth. Nic. I, 4: Die Polemik gegen die Ideenlehre ist mir unangenehm, *διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἴδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν.* Ferner Polit. II, 6, 3: *τὸ μὲν οὖν περιττὸν* (Außerordentliches) *ἔχουσι πάντες οἱ τοῦ Σωκράτους λόγοι καὶ τὸ κομψὸν* (etwas Feines) *καὶ τὸ καινοτόμον* (etwas Originelles) *καὶ τὸ ζητητικόν* (Tiefforschendes), *καλῶς δὲ πάντα ἴσως χαλεπόν.* Zunächst sind dort unter den *λόγοι Σωκράτους* Plato's Republik und Gesetze verstanden.

6) Alexander führte auf seinen Feldzügen stets eine von Aristoteles veranstaltete Recension der Ilias bei sich, Plut. Alex. 8.

7) Plut. Alex. 7: Alexander lernte von Aristoteles nicht nur Moral und Politik, sondern er wurde von diesem auch in seine tiefere Philosophie eingeweiht, die sonst Geheimlehre der engern Schule blieb. Als er daher von Asien aus hörte, Aristoteles habe seine akroamatischen Schriften herausgegeben, schrieb er ihm einen Brief folgenden Inhalts: „du hast nicht recht gethan, daß du deine akroamatischen Vorträge veröffentlicht hast. Denn was werden wir noch vor den Andern voraushaben, wenn diese Vorträge Gemeingut geworden sind?" Aristoteles entschuldigte sich, indem er entgegnete: „diese Vorträge seien herausgegeben und nicht herausgegeben." Dasselbe bei Gell. N. A. XX, 5, 7 ff.

8) Cic. Acad. Post. I, 4, 17: qui erant cum Aristotele, Peripatetici dicti sunt, quia disputabant inambulantes in Lyceo. Diog. Laërt. V, 2.

Schülerkreis, letztere für einen weitern Kreis von Zuhörern gehalten haben [9]). Keine andere Philosophenschule scheint damals so besucht gewesen zu seyn, als die seine; viele bedeutende Männer jener Zeit werden als seine Schüler genannt. In diesen Aufenthalt zu Athen fällt ohne Zweifel die Abfassung seiner meisten Schriften. Aristoteles genoß hiebei der Unterstützung Alexanders, der ihm nicht nur zur Herstellung seiner großen Thiergeschichte (Zoologie) 800 Talente geschenkt [10]), sondern auch mehrere Tausend Leute, die sich mit Jagd und Fischfang beschäftigten oder Thiergärten und Vogelhäuser zu beaufsichtigen hatten, zu seiner Verfügung gestellt und beauftragt haben soll, ihn von Allem, was vorkäme, in Kenntniß zu setzen [11]). Sollte diese Nachricht auch übertrieben sein, so viel ist in jedem Fall gewiß, daß Aristoteles ohne Alexanders Freigebigkeit nicht im Stande gewesen wäre, mit großem Aufwand eine beträchtliche Büchersammlung anzulegen, Nachforschungen über die Staatsverfassungen so vieler Städte anzustellen, und sich das nöthige Material zu seiner Zoologie zu verschaffen. Später traten Mißverhältnisse mit Alexander ein, indem dieser seinen Unwillen über den beleidigenden Freimuth des Philosophen Kallisthenes auch auf dessen Oheim Aristoteles übertrug. Welches Aufsehen dieses Mißverhältniß zwischen Aristoteles und Alexander machte, sieht man aus dem wenn gleich

---

9) Gell. N. A. XX, 5. Die exoterischen Vorträge bezogen sich auf Rhetorik und Staatswissenschaft (ebd.).

10) Athen. IX, 58. p. 398, e. 1 Talent = über 2400 fl.

11) Plin. H. N. VIII, 17. § 44: Alexandro magno rege inflammato cupidine animalium naturas noscendi, delegataque hac commentatione Aristoteli, aliquot millia hominum in totius Asiae Graeciaeque tractu parere jussa, quos venatus, aucupia piscatusque alebant, quibusque vivaria (Thiergärten), armenta, alvearia (Bienenstöcke), piscinae (Fischteiche), aviaria (Vogelhäuser) in cura erant, ne quid usquam gentium ignoraretur ab eo; quos percontando quinquaginta ferme volumina illa praeclara de animalibus condidit. Uebrigens steht in Aristoteles Thiergeschichte, sowie in seinen andern zoologischen Schriften nichts, was auf nähere Kunde des Orients deutete, und was erst in Folge von Alexanders Feldzügen zu Aristoteles Kunde hätte gelangen können. Humboldt Kosmos II. 191: „Der Glaube an eine unmittelbare Bereicherung des zoologischen Wissens des Aristoteles durch die Heerzüge Alexanders ist durch ernste neuere Untersuchungen sehr erschüttert worden." Derselbe S. 428: „ich finde in den zoologischen Werken des Aristoteles nichts, was auf Selbstbeobachtung an Elephanten oder gar auf Zergliederung derselben zu schließen nöthigte."

verläumderischen [12]) Gerücht, Aristoteles habe, um sich für den Tod seines Neffen Kallisthenes zu rächen, seinen Freund Antipater veranlaßt, den König zu tödten, und habe dem Antipater das Gift hiezu geliefert, Plut. Alex. 77.

Zwölf Jahre hatte Aristoteles zu Athen gelehrt, als er, wahrscheinlich aus politischen Gründen, nämlich wegen seiner nahen Beziehung zu den macedonischen Königen und seiner Freundschaft mit Antipater, der Gottlosigkeit angeklagt wurde [13]). Um dieser Anklage zu entgehen, verließ er Athen, „damit sich die Athener nicht zum zweitenmal an der Philosophie versündigen möchten", und begab sich nach Chalkis auf der Insel Euböa, wo er bald darauf, im Jahr 322 v. Chr., starb [14]). Mit Demosthenes hatte Aristoteles Geburts- und Todesjahr gemein: ein merkwürdiges Zusammentreffen, da beide Männer in ihren politischen Anschauungen einen so großen Contrast zu einander bildeten. Von spätern Schriftstellern ist Aristoteles Charakter verunglimpft worden, gewiß mit Unrecht, da ihm etwas Nachtheiliges nicht vorgeworfen werden kann und seine Menschenfreundlichkeit und sonstige schöne sittliche Auffassung des Lebens sicher bezeugt ist. Ein umfassender Denker und Forscher ohne Gleichen, ein bis zum Fabelhaften arbeitsamer und schöpferischer Schriftsteller ist Aristoteles gewesen, obwohl der platonische Geistesschwung ihm fehlt und mehr eine da und dort bis zur Nüchternheit gehende Besonnenheit ihn kennzeichnet. Charakteristisch ist für seine Denkweise besonders die entschiedene Vorliebe für den Mittelweg, den er an den Tag legt; er empfiehlt in Allem *τὸ μέσον* zwischen den Extremen, das richtige Maaß, *τὸ μέτριον*; der mittlere Besitz ist ihm der beste, die Herrschaft der mittleren Leute oder des Mittelstandes die beste Verfassung, die Tugend ein Mittleres zwischen zwei entgegengesetzten Untugenden. In Beziehung auf sein Aeußeres [15])

12) Zeller II, 2, S. 30 f.

13) Den Vorwand gab ein Diog. L. V, 7 aufbehaltener Hymnus des A. auf seinen Freund Hermias, in welchem er ihn mit Herakles, Achill, Aiax, den Dioskuren verglich und ihm ewigen Ruhm verhieß.

14) Die Sage, Aristoteles habe Gift genommen, um sich den Verfolgungen seiner Feinde zu entziehen (D. L. V, 6. Anon. Menag. p. 13, 4. Suid. Hesych.), ist falsch (eine Verwechslung A.'s mit Demosthenes). Andere Berichterstatter geben ausdrücklich an, er sei eines natürlichen Todes (*νόσῳ*) gestorben D. L. V, 10. Anon. Men. p. 13, 6.

15) Im Palast Spada in Rom steht die Bildsäule eines sitzenden, mit einem

wird überliefert, er sei von Gestalt mager und schmächtig gewesen, habe kleine Augen und einen spöttischen Zug um den Mund gehabt. Auch soll er in der Aussprache etwas gestottert haben, D. L. V, 1. Anonym. Menag. p. 14, 40.

Aristoteles war zuerst verheirathet mit Pythias, einer Schwester oder Nichte des kleinasiatischen Dynasten Hermias [16]); er hinterließ von ihr eine Tochter gleichen Namens. Von seiner zweiten Frau, Herpyllis aus Stagira, hinterließ er (D. L. V, 1) einen Sohn Nikomachus, Denselben, nach welchem die bekannte Redaction der Ethik benannt ist. Aristoteles gedenkt beider Frauen und ihrer Kinder in seinem Testament, das von Diogenes Laertius V, 11—16 überliefert worden und in seiner umfassenden Vorsorge auch für seine Freunde und entferntern Hausgenossen ein schöner Beweis der Humanität des Philosophen ist.

§ 32. Die Schriften des Aristoteles.

Ueber das Schicksal der aristotelischen Schriften gieng im Alterthum eine seltsame Sage (Strab. XIII, 1, 54. p. 608. Plut. Sull. 26). Aristoteles, wird erzählt, hinterließ seine Bibliothek, in der sich auch seine eigenen Schriften befanden, dem Theophrast; Theophrast vermachte seine Bibliothek sammt den Schriften des Aristoteles Einem seiner Schüler, dem Neleus aus Skepsis, einer Stadt in Troas. Die Nachkommen des Neleus verbargen diese Schriften, um sie den Nachstellungen der büchersüchtigen pergamenischen Könige zu entziehen, in einem Keller, wo sie durch Feuchtigkeit und Motten großen Schaden litten. So zugerichtet wurden später die Schriften des Aristoteles und Theophrast an den reichen Tejer Apellikon, einen in Athen lebenden Peripatetiker und Büchersammler, verkauft, der sie nach Athen schaffte, und sodann, obwohl schlecht ergänzt und in

---

Philosophenmantel bekleideten Mannes; auf der Basis steht die verstümmelte griechische Inschrift Ἀρις—. Ohne Zweifel Aristoteles.

16) Aristoteles verließ nach Plato's Tode, 347 v. Chr., Athen, und begab sich in Begleitung des Xenokrates zu Hermias, dem „Tyrannen" von Atarneus und Assus (Städte auf der Küste Kleinasiens, gegenüber von Lesbos), der früher als Zuhörer Platos in Athen sich aufgehalten hatte und hier mit Aristoteles bekannt geworden war. Als Hermias durch persische List seinen Tod gefunden hatte, floh Aristoteles mit der Pythias und nahm sie zur Ehe.

fehlerhafter Gestalt, herausgab. Nach Apellikons Tode wurde dessen Bibliothek von Sulla, der sich bei der Einnahme Athens ihrer bemächtigt hatte, nach Rom geschafft, wo die Schriften des Aristoteles von dem Grammatiker Tyrannio bearbeitet, und von den Buchhändlern in nachlässigen Abschriften verbreitet wurden. Aus diesem Hergang ziehen die Erzähler sodann die Folgerung, die peripatetische Schule habe die Schriften ihres Meisters zwei Jahrhunderte lang, bis zu ihrer Veröffentlichung durch Apellikon, nicht gekannt noch besessen. Allein diese Annahme, an sich unwahrscheinlich, kann vollständig widerlegt werden. Die Werke des Aristoteles sind noch während seines Lebens ganz oder größtentheils herausgegeben worden; Abschriften davon waren jederzeit in den Händen der Schule, und mehrere Schüler des Aristoteles haben Commentare dazu verfaßt [1]). Strabos Erzählung darf daher nur von den Originalhandschriften des Aristoteles verstanden werden.

Die Anzahl der aristotelischen Schriften wird von Diog. L. V, 34 (und dem Anonymus Menagii p. 13, 8) auf 400, von einem andern Berichterstatter (David. in Arist. Categ. Schol. p. 24, 19 — der sich für diese Angabe auf Andronikus [2]) beruft) sogar auf 1000 Bücher angegeben. Die Zeilenzahl sämmtlicher aristotelischer Schriften gibt Diogenes Laertius V, 27 auf 445,270 Stichen an. Legt man diese Angabe zu Grund, so muß gefolgert werden, daß etwa der sechste Theil der aristotelischen Schriften auf uns gekommen ist.

Wir besitzen noch zwei antike Verzeichnisse der aristotelischen Schriften, von denen sich das eine bei Diog. Laert. V, 22—27, das andere in einer anonymen, zuerst von Menage herausgegebenen Biographie des Aristoteles erhalten hat. Beide Verzeichnisse sind ohne Zweifel mehrere Jahrhunderte nach Aristoteles verfaßt. Dennoch weichen sie von derjenigen Zusammenordnung, in der die

---

1) Den Nachweis s. bei Brandis Aristot. I, 71 ff.

2) Plut. Sull. 26: von Tyrannion erlangte der Rhodier Andronikus Abschriften der aristotelischen Werke: er gab sie heraus, und verfertigte die jetzt im Umlauf befindlichen Verzeichnisse (πίνακας). Porphyr. vit. Plotin. § 24: Der Peripatetiker Andronikus hat die Schriften des Aristoteles εἰς πραγματείας eingetheilt, τὰς οἰκείας ὑποθέσεις (die verwandten oder zusammengehörigen Materien) εἰς ταὐτὸν συναγαγών. Hiernach hat der Rhodier Andronikus, ein Zeitgenosse Ciceros, eine Eintheilung und Gruppirung der aristotelischen Schriften vorgenommen.

aristotelischen Schriften auf uns gekommen sind, bedeutend ab [3]); es sind in ihnen Bücher aufgeführt, die in den auf uns gekommenen Schriften des Aristoteles wahrscheinlich als Bestandtheile enthalten sind. Man sieht hieraus, daß zu der Zeit, als diese Verzeichnisse verfertigt worden sind, die gegenwärtige Redaction der aristotelischen Schriften noch nicht existirt hat.

Hat aber, wie sich nicht bezweifeln läßt, das aristotelische Schriftenthum mehrfache Redactionen durchlaufen, so erhebt sich das Bedenken, ob denn die Schriften des Aristoteles von ihm selbst fertig und vollendet herausgegeben worden sind? Dieser Zweifel ist allerdings begründet. Die Schriften des Aristoteles sind außerordentlich ungleich gearbeitet; manche sind sehr sorgfältig abgefaßt, aber viele auch so unvollkommen in Anordnung und Darstellung, daß man bezweifeln muß, ob sie von Aristoteles selbst in dieser Gestalt veröffentlicht worden sind. Die Metaphysik z. B. kann aus vielen Gründen nicht so, wie sie vorliegt, von Aristoteles herausgegeben worden seyn [4]). Daher ist von Scaliger nicht ohne Schein vermuthet worden, die Schriften des Aristoteles seien aus den Nachschreibheften seiner Zuhörer entstanden. Daß in den athenischen Philosophenschulen nachgeschrieben worden ist, ist vielfach bezeugt [5]),

---

3) Die Metaphysik fehlt z. B. in dem Verzeichniß des Diogenes, d. h. sie steckt wahrscheinlich unter andern Titeln. Eine Schrift des Aristoteles περὶ φιλοσοφίας wird öfters, und von Aristoteles selbst Phys. II, 2 citirt; wie sie sich zu unserer Metaphysik, deren Titel jedenfalls jung ist, verhalten hat, ist ungewiß. Die Politik wird mit abweichender Bücherzahl oder unter abweichenden Titeln angeführt. Das Buch περὶ τῶν ποσαχῶς ist wahrscheinlich das fünfte Buch unserer Metaphysik. Die gleiche Bewandtniß mag es noch mit vielen andern Schriften jener Verzeichnisse haben: nämlich, daß sie in den auf uns gekommenen aristotelischen Schriften als Bestandtheile enthalten sind.

4) Erstlich wegen ihrer gänzlichen Zusammenhangslosigkeit. Das zweite und fünfte Buch z. B. sind ganz störende Unterbrechungen. Zweitens wegen ihrer Wiederholungen. So ist die erste Hälfte des eilften Buchs ein fast wörtlicher Auszug aus den Büchern III. IV. VI, und Met. XIII, 4. 5 ist eine fast wörtliche Wiederholung von Met. I, 9.

5) D. L. VI, 5. VII, 20. Die Vorlesungen Platos über das Gute wurden von Aristoteles u. A. nachgeschrieben. Am Schlusse der Schrift περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων (der letzten Schrift im Organon) findet sich eine förmliche Anrede an die Zuhörer c. 33: εἰ δὲ φαίνεται θεασαμένοις ὑμῖν κτλ. Dieß ist eher von einem eifrigen Zuhörer nachgeschrieben, als von Aristoteles so wörtlich in sein Heft aufgezeichnet.

und die drei Redactionen, in welchen die aristotelische Ethik auf uns gekommen ist, scheinen jene Vermuthung zu bestätigen. Andererseits charakterisiren sich manche Schriften des Aristoteles so sehr durch aphoristische Kürze, daß man sie eher für Concepte oder Entwürfe halten möchte, die Aristoteles zu eigenem Gebrauch, namentlich zum Gebrauch in seinen Vorlesungen niedergeschrieben hat.

Die Schriften des Aristoteles werden von spätern Berichterstattern in zwei Klassen getheilt, in exoterische und in esoterische oder akroamatische [6]). In den exoterischen Schriften habe Aristoteles eine populäre, in dialogischer Form abgefaßte Darstellung seiner Philosophie gegeben; in den esoterischen die tieferen Probleme seiner Philosophie für den engern Kreis seiner Schüler abgehandelt. Diese Angabe unterliegt jedoch mannigfachen Bedenken [7]). Daß Aristoteles populäre Schriften in dialogischer Form verfaßt hat, läßt sich nach dem bestimmten Zeugniß des Cicero nicht bezweifeln; ob aber diese Schriften als exoterische zu bezeichnen sind, ist sehr zweifelhaft. Aristoteles selbst unterscheidet nirgends zwischen exoterischen und esoterischen Schriften; der Ausdruck esoterische Schriften kommt bei ihm gar nicht vor. Wenn er einigemal sagt, er habe dieß *ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις* ausführlicher besprochen (Met. XIII, 1, 5. Polit. III, 6. VII, 1. Eth. Nic. I, 13. VI, 4), so will er damit nur sagen, er habe dieß „anderwärts" gethan [8]). In der Physik IV, 10 werden als *λόγοι ἐξωτερικοὶ* sogar die nächstfolgenden Untersuchungen derselben Schrift bezeichnet. So viel steht

6) Cic. de Fin. V, 5, 12: (die Peripatetiker) de summo autem bono, quia duo genera librorum sunt, unum populariter scriptum, quod ἐξωτερικὸν appellabant, alterum limatius, quod in commentariis reliquerunt, non semper idem dicere videntur. Cic. ad Att. IV, 16, 2: in singulis libris utor prooemiis, ut Aristoteles in iis, quos ἐξωτερικοὺς vocat. Cic. ad Attic. XIII, 19, 4: quae autem his temporibus scripsi, ἀριςοτέλειον morem habent: in quo sermo ita inducitur ceterorum, ut penes ipsum sit principatus. Cic. ad Fam. I, 9, 23: scripsi aristotelico more, quemadmodum quidem volui, tres libros in disputatione ac dialogo de Oratore. Strab. XIII, 1, 54. p. 609: Da die Nachfolger des Theophrast die Bücher des Aristoteles nicht besaßen πλὴν ὀλίγων καὶ μάλιςα τῶν ἐξωτερικῶν, so waren sie nicht im Stande, systematisch zu philosophiren, φιλοσοφεῖν πραγματικῶς. Plut. Alex. 7. Gell. X, 5.

7) Die zahlreiche neuere Litteratur über diese Frage s. in des Vf. Anmerkung zu Ar. Metaph. XIII, 1, 5.

8) Ebenso Stahr Aristotelia II, 272.

in jedem Fall fest, daß auf die noch vorhandenen Schriften des Aristoteles die Unterscheidung zwischen exoterischen und esoterischen Schriften nicht anwendbar ist, und daß, wenn Aristoteles exoterische Schriften verfaßt hat, sie alle verloren sind.

Wichtige Hülfsmittel zum Verständniß der aristotelischen Schriften, deren Darstellung und Beweisführung oft durch Kürze, durch Ueberspringung der Mittelglieder im Beweisverfahren schwierig und dunkel wird, sind die Commentare der alten griechischen Ausleger des Aristoteles. Unter diesen Commentatoren nehmen zwei den ersten Rang ein, Alexander von Aphrodisias durch die Gründlichkeit und Pünktlichkeit seiner Auslegung, Simplicius durch seine ausgebreitete Gelehrsamkeit [9]. Jener lebte im Anfang des dritten, dieser im sechsten Jahrhundert n. Chr. G.

§ 33. Der allgemeine Charakter des aristotelischen Philosophirens.

Das aristotelische Philosophiren charakterisirt sich am besten durch seinen Gegensatz gegen das platonische. Plato hatte die Objecte der philosophischen Erkenntniß in einer übersinnlichen Welt gesucht; Aristoteles findet sie in der gegebenen Welt, er ist wieder ein Philosoph, der vollen Sinn für das Wirkliche hat und dieses begreifen will. Für Plato waren die Ideen oder die allgemeinen Begriffe das einzig wahrhaft Reale, die Erfahrungswelt war ihm nur ein schwankendes und trübes Abbild der Idee; Aristoteles dagegen erkennt auch der Erfahrungswelt vollkommene Wirklichkeit zu und faßt sie nicht als Gegensatz, sondern als Verwirklichung des Begriffs, als begriffsgemäß geformtes Seyn; der Begriff ist auch ihm das allem Einzelsein vorhergehende allgemeine Reale, aber er

---

9) Alexander von Aphrodisias lebte unter Septimius Severus; er commentirte mehrere Bücher des Organon, die Meteorologica, die Metaphysik. Der Commentar zur letztern vollständig herausgegeben von Bonitz 1847. Er verdiente sich durch diese Commentare den Beinamen des Exegeten κατ' ἐξοχήν. Er schrieb auch selbstständige Schriften: περὶ εἱμαρμένης (über Willensfreiheit und Selbstbestimmung) und φυσικαὶ ἀπορίαι καὶ λύσεις. Simplicius schrieb Commentare zur Physik, zu den Kategorieen, zu der Schrift de coelo und der Schrift de anima. Die meisten Fragmente der vorsokratischen Philosophen, die wir besitzen, sind in diesen Commentaren aufbewahrt.

ist ihm Das, was den Einzeldingen ihre bestimmte Beschaffenheit oder Form verleiht und hiemit sowohl selbst überall wirkliche Existenz gewinnt, als zum wirklichen Seyn der Einzeldinge beiträgt; die Ideen der Dinge existiren nach ihm nicht als jenseitige Wesen, sondern in den Dingen selbst, deren Formen sie sind.

Die Methode des Aristoteles mußte hiernach eine ganz andere seyn, als die Methode Plato's. Plato erhebt sich über die sinnliche Scheinwelt sofort zum Uebersinnlichen, zum System der Ideen, und construirt aus diesem heraus das empirisch Gegebene, so weit er sich überhaupt auf Erklärung desselben einläßt, er bleibt mit seinem Denken stets im Reich des jenseitig Allgemeinen. Aristoteles dagegen sucht zwar gleichfalls allgemeine Prinzipien alles Wirklichen auf und geht daher wie Plato über das sinnlich Gegebene hinaus, weil dieses so, wie es vorliegt, nur einzelnes Wahrnehmbare, noch nicht aber etwas Allgemeines darbietet, dieses vielmehr erst durch denkende Reflexion darauf, was Wesen und Grund aller Wirklichkeit sein müsse, gewonnen werden kann; allein seine Meinung ist die, die Philosophie habe das Wirkliche so, wie es ist, als dasjenige Seyn zu betrachten, um dessen Erklärung es sich handle, sie habe somit zu allererst das Wirkliche selbst zu erkennen und sodann es auf Prinzipien zurückzuführen, welche seiner wirklichen Beschaffenheit gemäß sind; darum sucht er überall das empirisch Gegebene vollständig aufzufassen, oder alle empirischen Thatsachen zu sammeln, ehe er zu Demjenigen aufsteigt, was ihm als der Dinge Prinzip oder als ihr inneres Wesen und ihr Grund und Zweck erscheint. Die Grundlage seines Philosophirens ist daher die Erfahrung, seine Methode die Verbindung der Induction mit der selbstständigen philosophischen Speculation. Namentlich in der Naturwissenschaft verwirft er entschieden das *λογικῶς* oder *διαλεκτικῶς σκοπεῖν*, das abstracte Raisonnement, die Ableitung eines Thatsächlichen aus Begriffen oder allgemeinen Voraussetzungen [1]), und billigt einzig das *φυσικῶς σκοπεῖν*, s. m. Anm. zu Met. VII, 4, 5.

Eine Folge der unbedingten Wichtigkeit, welche die empirische Erkenntniß des Wirklichen für Aristoteles hat, war es, daß er sich

1) Wie z. B. die Pythagoreer ihre Gegenerde aus der Zehnzahl abgeleitet haben, *οὐ πρὸς τὰ φαινόμενα τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦντες, ἀλλὰ πρός τινας λόγους καὶ δόξας αὐτῶν τὰ φαινόμενα προσέλκοντες καὶ πειρώμενοι συγκοσμεῖν*, de coel. II, 13.

mit den Erfahrungswissenschaften, namentlich mit den Thatsachen der Natur und Geschichte, vielseitiger und eindringlicher bekannt gemacht hat, als irgend ein Philosoph vor ihm. Er hat in seinen zahlreichen Schriften einen unvergleichlichen Reichthum positiver Kenntnisse niedergelegt. Es fallen unter diesen Gesichtspunkt zuerst seine zoologischen Schriften, die nach Plin. H. N. VIII, 17. § 44 gegen 50 Bücher (quinquaginta ferme volumina) gezählt haben; dann seine *πολιτεῖαι*, in welchen er die Verfassungen von 158 griechischen Staaten beschrieben hat, ein Werk, dessen Untergang zu den schmerzlichsten Verlusten zu zählen ist [2]); ferner seine *συναγωγὴ τεχνῶν*, worin er eine vollständige Geschichte aller Theorien der Beredtsamkeit gegeben hat [3]); endlich die zahlreichen historischen Monographien, die er über die Philosopheme älterer und gleichzeitiger Philosophen verfaßte, D. L. V, 25. Es ist für diese seine historische Richtung charakteristisch, daß er, wie überliefert wird, der Erste war, der eine Bibliothek sammelte, Strab. XIII, 1, 54. p. 608.

2) D. L. V, 27: *πολιτεῖαι πόλεων δυοῖν δεούσαιν ἑξήκοντα καὶ ἑκατόν, καὶ ἰδίᾳ δημοκρατικαί, ὀλιγαρχικαί, ἀριστοκρατικαί καὶ τυραννικαί.* id. Anon. vit. Arist. p. 14, 9. Sammlungen der Fragmente: Aristotelis rerumpubl. reliquias collegit C. F. Neumann 1827. Besser und vollständiger Müller fr. hist. gr. II. p. 105—177. Allg. Zeitung 1852, den 26. Mai, Nr. 147, S. 2342: „Villemains Lobrede auf Montesquieu, eine von der französischen Akademie vor mehreren Jahren gekrönte Preisschrift, ist inzwischen von dem Herausgeber mit zahlreichen Anmerkungen bereichert worden, worin er Hoffnung macht, daß eines der verloren gegangenen größeren Werke des Aristoteles, die kritische Darstellung aller damals bekannten Staatsverfassungen, *αἱ πολιτεῖαι*, eine Art Geist der Gesetze des Alterthums, noch in arabischer Uebersetzung auf den Bibliotheken des Orients oder in den Moscheen von Marocco vorhanden sei. Der Marschall Bugeaud und General Duvivier hatten Nachforschungen in Afrika nach diesen litterarischen Schätzen zu unterstützen versprochen, der Erstere namentlich nach der Schlacht von Isly den Plan einer arabisch-hellenischen Mission nach Marocco mit Wärme ergriffen, der Letztere aber, der noch als Fünfziger sich auf die arabische Litteratur legte, und nicht minder mit Polybius, Strabo, Arrian vertraute Bekanntschaft pflegte, hatte Lust bezeugt, selber mit Sammeln alter Pergamente in Marocco das Glück zu versuchen. Nach dem Tode dieser beiden Generale kann nun freilich ein solches Unternehmen auf keine Unterstützung von oben rechnen, aber das Werk über die Staatsverfassungen soll unter dem Titel Ketab Siassat Almodet erhalten sein." Herbelot, Bibliothèque Orientale p. 971. Müller fr. hist. gr. II, 102.

3) Spengel, *συναγωγὴ τεχνῶν* sive artium scriptores. 1828. Vgl. bes. p. 2.

§ 34. Eintheilung der aristotelischen Philosophie.

Mit der Richtung des Aristoteles auf Erkenntniß des Wirklichen hängt es zusammen, daß er es hauptsächlich auf erschöpfende Betrachtung des jedesmaligen Sachinhalts absieht, auf logische Eintheilung dagegen nicht übergroßen Werth legt. Er liebt es, jeden Gegenstand, jeden Wissensstoff abgesondert zu behandeln. So ist ihm auch die Mehrheit der philosophischen Wissenschaften eine Thatsache, die er mehr gelegenheitlich als systematisch begründet; eine streng durchgeführte Eintheilung legt er der Darstellung seiner Philosophie nicht zu Grunde. Am häufigsten findet sich bei ihm die Eintheilung der Philosophie in theoretische Wissenschaft (*θεωρητική*), praktische Wissenschaft oder Sittenlehre (*πρακτική*) und Wissenschaft der künstlerischen Hervorbringung oder Kunstlehre (*ποιητική*) [1]. Oft auch begnügt er sich mit der Zweitheilung in theoretische und in praktische Philosophie, z. B. Met. II, 1, 6. Die theoretische Philosophie hinwiederum gliedert er in drei Theile, in Mathematik, Physik und Fundamentalphilosophie (*πρώτη φιλοσοφία*) oder Metaphysik, Met. VI, 1. Da Aristoteles jedoch die Mathematik nirgends als besondere Wissenschaft abgehandelt hat und da auch die *ποιητική* bei ihm keine umfassendere Behandlung erhält [2], so bleibt nur folgende Eintheilung des Systems übrig: 1) theoretische Philosophie, a) Metaphysik, b) Physik. 2) Praktische Philosophie. Diese Eintheilung fällt im Ganzen zusammen mit der

---

1) Met. VI, 1. Eth. Nic. I, 1. Top. VI, 6. VIII, 1. de coel. III, 7.

2) Böckh in Prutz deutschem Museum 1854, Nr. 9, S. 310: „Aristoteles hält jedoch die Dreitheilung nicht überall fest, sondern begnügt sich öfter mit dem Gegensatz des Theoretischen und des Praktischen, wie mir scheint, mit Recht. Denn die machende Thätigkeit [*ποιητική*] hat mit der Theorie die ideale, innere Vision gemein, und ein Hauptzweig derselben, die vorzugsweise sogenannte Poesie, stellt sogar in demselben Stoffe dar, dessen sich das Erkennen bedienen muß, in der Sprache; und die schönen Künste haben wieder auch keinen andern Zweck, als die Darstellung jener innern Vision, die der Erkenntniß, wo nicht gleich, doch als ihr Bild sehr ähnlich ist: so daß dieser Theil der Künste der Erkenntniß verwandter ist, als dem Handeln. Die übrige machende Thätigkeit dagegen ist dem Handeln verwandter, indem sie fast ganz in Thun und Arbeit aufgeht, und dem Zwecke des Gebrauchs dient: weßhalb denn die ganze machende Thätigkeit unter die theoretische und praktische vertheilt werden kann."

platonischen Eintheilung in Dialektik, Physik und Ethik. Zu den genannten Theilen der Philosophie kommt dann bei Aristoteles noch die formale Logik hinzu, die er jedoch nicht als integrirenden Theil des Systems, sondern als propädeutische Wissenschaft behandelt [3]): weßwegen er ihr auch keine bestimmte Stelle innerhalb des Systems anweist.

§ 35. Die aristotelische Logik.

Aristoteles ist der Schöpfer der formalen Logik, oder, wie er sie nennt, Analytik. Die auf diese Wissenschaften bezüglichen Schriften des Aristoteles sind später unter dem Namen Organon zusammengefaßt worden: eine Bezeichnung, der die Ansicht der peripatetischen Schule zu Grunde liegt, daß die Logik nicht Bestandtheil, sondern Werkzeug der Philosophie sei [1]). Die Hauptschrift des Organons sind die beiden Analytika. In den ersten Analytiken (Anal. priora) entwickelt Aristoteles die Elemente des wissenschaftlichen Beweises oder die Lehre von den Schlüssen, in den zweiten Analytiken die Methode des wissenschaftlichen Beweisverfahrens im Großen.

a) Die allgemeinen Elemente des logischen Denkens sind Begriff, Urtheil und Schluß. Von diesen Dreien handelt Aristoteles die beiden ersten nur einleitungsweise und unvollständig ab; sein eigentliches Interesse geht auf die Lehre von den Schlüssen, die er so ausführlich und gründlich darstellt, daß seine Darstellung dieser Lehre die Grundlage aller spätern Bearbeitungen der formalen Logik geworden ist. Die Lehre von den einfachen kategorischen Schlüssen hat Aristoteles zugleich begründet und vollendet. Nur in zwei Punkten hat die heutige Logik sein Werk ergänzt, erstlich, indem sie zum kategorischen Schluß, den Aristoteles allein ins Auge faßt, den hypothetischen und disjunktiven, zweitens, indem sie zu den drei ersten Schlußfiguren die vierte hinzugefügt hat.

b) Auf dem Schlußverfahren beruht das wissenschaftliche Beweisverfahren im Großen. Da die Wissenschaft durch Beweis=

3) Met. IV, 3, 7: *δεῖ περὶ τούτων (τῶν ἀναλυτικῶν) ἥκειν προεπιςαμένους.*

1) Simplic. in Categ. Schol. 39, 42: *ἡ λογικὴ πᾶσα τὸ ὀργανικὸν μέρος ἐςὶ τῆς φιλοσοφίας.* Anon. in Anal. pr. Schol. 140, 46: *ἄξιόν ἐςι ζητῆσαι, τί ἂν εἴη ἡ λογικὴ Ἀριςοτέλει, πότερον μέρος ἢ ὄργανον. καὶ οἱ μὲν Στωϊκοὶ κατασκευάζουσιν, ὅτι μέρος ἐςίν, οἱ δὲ Περιπατητικοί, ὅτι ὄργανον.*

führung zu Stande kommt, so müssen alle ihre Sätze aus nothwendigen Vordersätzen mittelst nothwendiger Folgerungen abgeleitet werden. Allein eine solche Beweisführung würde ins Unendliche zurückgehen, also nie wirklich zu Stande kommen, wenn alle Prämissen wiederum bewiesen, d. h. aus andern Prämissen abgeleitet werden müßten. Die obersten Prinzipien (*ἀρχαί*) jeder Wissenschaft können daher nicht mehr bewiesen werden [2]), jeder Wissenschaft liegen unvermittelte, unbeweisbare Prinzipien (*ἄμεσα*) zu Grund [3]), die vom *νοῦς* unmittelbar erkannt werden, und nicht Gegenstand der *ἐπιςήμη* oder des abgeleiteten (demonstrativen) Wissens sind [4]).

Dieser Mangel des strengen Beweisverfahrens oder der *ἀπόδειξις* wird jedoch dadurch ausgeglichen, daß es neben der *ἀπόδειξις* noch eine andere Art wissenschaftlicher Begründung gibt, die Induction, *ἐπαγωγή*. Die Induction schlägt ein der *ἀπόδειξις* entgegengesetztes Verfahren ein: sie leitet das Allgemeine aus dem Einzelnen als dem für uns Gewisseren ab. Nun gehört freilich zu einer beweiskräftigen Induction eine vollständige Kenntniß alles Einzelnen, und eine solche ist unmöglich, da das Einzelne unendlich an Zahl ist. Man muß sich daher begnügen, aus dem, was in der allgemeinen Meinung feststeht, oder worüber alle verständigen Leute einverstanden sind, *ἐξ ἐνδόξων*, Folgerungen zu ziehen, und man wird alsdann schwerlich irre gehen. Die beiden sich ergänzenden Wege des wissenschaftlichen Erkennens sind also der Beweis (*ἀπόδειξις*) und die Induction (*ἐπαγωγή*): durch Verbindung beider läßt sich ein sicheres Wissen gewinnen.

---

2) Anal. Post. I, 9. p. 76, a, 16: *φανερὸν, ὅτι οὐκ ἔςι τὰς ἑκάςου ἰδίας ἀρχὰς ἀποδεῖξαι.* Metaph. IV, 4, 3: *ἔςι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γιγνώσκειν, τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ· ὅλως μὲν γὰρ ἁπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι· εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι, ὥςε μηδ᾽ οὕτως εἶναι ἀπόδειξιν.* Es ist z. B. vom Satz des Widerspruchs und vom Satz des ausgeschlossenen Dritten keine *ἀπόδειξις* möglich, sondern nur eine apagogische Widerlegung dessen, der ihn läugnet.

3) Anal. Post. I, 3. p. 72, b, 18: *ἡμεῖς φαμέν, οὐ πᾶσαν ἐπιςήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων* (des Unmittelbaren) *ἀναπόδεικτον.*

4) Eth. Nic. VI, 6: *τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιςητοῦ οὐκ ἂν ἐπιςήμη εἴη· — λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.* Anal. Post. II, 19: *ἐπεὶ οὐδὲν ἀληθέςερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιςήμης, ἢ νοῦν, — νοῦς ἂν εἴη ἐπιςήμης ἀρχή.*

§ 36. Die aristotelische Metaphysik.

1. Begriff der *πρώτη φιλοσοφία*.

Wissen heißt, die Ursache und den Grund eines Gegenstandes erkannt haben, *τὴν αἰτίαν εἰδέναι, γνωρίζειν* [1]. Daher wird auch der Theoretiker, der das Warum (*τὸ διότι*) oder den Grund (*τὴν αἰτίαν*) weiß, für einsichtiger und weiser gehalten, als der Empiriker, der nur das Daß (*τὸ ὅτι*) weiß; der Baumeister z. B. für einsichtiger, als der Handarbeiter, Met. I, 1, 14—26. Hieraus folgt, daß die *σοφία* oder die Wissenschaft ein Wissen der Gründe und Ursachen ist. Nun giebt es aber mehrere Wissenschaften: unter ihnen wird diejenige den ersten Rang einnehmen, welche die obersten oder letzten Gründe und Ursachen untersucht, *ἡ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική*, Met. I, 2, 14. Diese Wissenschaft nennt Aristoteles eben darum, weil sie Wissenschaft der ersten Prinzipien ist, *πρώτη φιλοσοφία* [2] d. h. Fundamentalphilosophie, wogegen er die Physik als *δευτέρα φιλοσοφία* bezeichnet Met. VII, 11, 20. vgl. VI, 1, 21. Die *πρώτη φιλοσοφία* unterscheidet sich von den beiden andern theoretischen Wissenschaften, der Mathematik und Physik, welche beide eine bestimmte Art des Seyenden (*μέρος τι ὄντος*) untersuchen, dadurch, daß sie das Seyende als solches untersucht, Met. IV, 1, 1. Die Physik betrachtet das Seyende, sofern es Materie und Bewegung hat (*ὕλην ἔχει, μετὰ κινήσεώς ἐςι*), d. h. sofern es Natur ist; die Mathematik, sofern es Zahl ist; die erste Philosophie dagegen betrachtet es, sofern es ein Seyendes ist, *τὸ ὂν ᾗ ὄν*, d. h. sie erforscht das Wesen und die Eigenschaften des Seyns, Met. VI, 1, 21. XI, 4, 3. XI, 7, 2. 11.

Zu den obersten Prinzipien des Seyns, welche die erste Philosophie zu untersuchen hat, gehört vorzüglich die Gottheit, das ewige, übersinnliche, unveränderliche Wesen, das, selbst unbeweglich, die bewegende Ursache des Universums ist. Mit Beziehung hierauf nennt Aristoteles die erste Philosophie auch Theologie, *θεολογική* Met. VI, 1, 19. XI, 7, 15.

---

1) Ar. Met. I, 3, 1. II, 2, 17. Anal. Post. I, 2. II, 11: *ἐπίςασθαι οἰόμεθα, ὅταν εἰδῶμεν τὴν αἰτίαν.* Mehr in d. Vf. Anm. zu Met. I, 1, 15.

2) Met. VI, 1. XI, 7. Phys. I, 9. II, 2. de coel. I, 8. de gen. et corr. I, 3.

Leider ist die Schrift, in welcher Aristoteles seine *πρώτη φιλοσοφία* entwickelt hat, nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt und Vollständigkeit auf uns gekommen. Die unter dem Titel „Metaphysik“ auf uns gekommene Schrift ist kein zusammenhängendes, planmäßiges Ganzes; sie leidet an Wiederholungen und störenden Einschiebseln; sie kann in ihrer jetzigen Gestalt nicht von Aristoteles selbst herausgegeben worden seyn. Wir haben in dieser Schrift vielmehr eine Sammlung und Zusammenstellung verschiedener, ursprünglich selbstständiger und von einander unabhängiger Abhandlungen und Entwürfe. Die Zusammenstellung und Anordnung dieser Bruchstücke rührt ohne Zweifel von einem späteren Diaskeuasten der aristotelischen Schriften her, vielleicht von dem Rhodier Andronikus, der eine Redaction und Gruppirung der aristotelischen Schriften vorgenommen hat. Dieser Diaskeuast stellte das Sammelwerk hinter die Physik [3]) und gab ihm den ungeschickten Titel *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*.

2. Kritik der platonischen Ideenlehre.

Die Grundfrage der ersten Philosophie ist: was ist ein real Seiendes? *τί τὸ ὄν; τίς ἡ οὐσία* [4]); Aristoteles beantwortet diese Frage zuerst negativ durch eine Kritik der platonischen Ideenlehre, über welche er in zahlreichen Stellen der Metaphysik widerlegende Untersuchungen anstellt, z. B. Met. I, 9. III, 2, 22 ff. VII, 8, 11 ff. 13, 3 ff. 14, 1 ff. 16, 9 ff. XIII, 4. 5.

Nach Plato sind die allein realen Substanzen oder *οὐσίαι* die

---

3) Daß der Diaskeuast die Schrift hinter die Physik stellte, dazu vermochte ihn entweder der Umstand, daß in der Metaphysik die Physik öfters citirt, also vorausgesetzt wird; oder der aristotelische Lehrsatz, daß das dem Begriff und Wesen nach Frühere (*τὰ κατὰ λόγον* oder *ἁπλῶς πρότερα*) der Erkenntniß nach (*γνώσει*) später ist, also die Metaphysik, die *πρώτη φιλοσοφία*, später als die Physik, die *δευτέρα φιλοσοφία*. In dem Verzeichniß der aristot. Schriften bei Diog. L. kommt keine Schrift unter dem Titel Metaphysik vor. Den Titel Metaphysik finden wir zum erstenmal gebraucht von dem Peripatetiker Nikolaus Damascenus, einem Zeitgenossen Augusts, der eine *θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους μετὰ τὰ φυσικὰ* schrieb, s. Aristot. Metaph. ed. Brand. p. 323, 18. Darauf von Plutarch Alex. 7: *ἀληθῶς ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία πρὸς διδασκαλίαν οὐδὲν ἔχουσα χρήσιμον ὑπόδειγμα τοῖς πεπαιδευμένοις γέγραπται.* Dann vom Anon. Menag. p. 13, 54: *μεταφυσικὰ κ'* (zwanzig).

4) Met. VII, 1, 11.

Ideen. Die Ideen sind nach ihm unkörperliche, unveränderliche, getrennt von den einzelnen Sinnendingen existirende Wesen, *οὐσίαι χωρισαί*. Allein diese Lehre ist aus vielen Gründen unhaltbar.

a) Vor Allem haben die Platoniker keinen zureichenden Beweis für die Existenz der Ideen geführt. Die Beweise, die sie vorbringen, sind theils nicht stringent genug, theils verwickeln sie in Widersprüche, sofern es, wenn es für alles Gleichnamige oder unter Eine Gattung Fallende eine Idee geben soll, Ideen für alles Mögliche, auch für alles Dasjenige, was blos bedingt oder relativ und was von ganz vorübergehender Natur ist, geben müßte, I, 9, 4 f.

b) Die Ideen, wie Plato sie faßt, tragen gar nichts weder zum Seyn, noch zum Werden der Dinge bei. Zum Seyn tragen sie nichts bei, da sie den Dingen nicht inwohnen (I, 9, 16); zum Werden nichts, da sie kein Prinzip der Bewegung und Ursächlichkeit haben I, 7, 5. I, 9, 15. VII, 8, 14. XII, 6, 5. 10, 19. Wenn es auch Ideen gibt, so entstehen doch keine Einzeldinge, die an ihnen Theil haben, wenn nicht eine bewegende Ursache vorhanden ist I, 9, 23. XII, 3, 11. 6, 5. Ja die Ideen müßten, im Fall sie eine Wirksamkeit ausüben würden, eher Ursachen der Unbeweglichkeit und des Stillstands als des Werdens seyn, I, 7, 5. Es fehlt somit der platonischen Philosophie ganz an einem Prinzip der Bewegung, an einer *αἰτία, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς*, während es gerade Aufgabe der Philosophie ist, die Ursache der sichtbaren Welt des Werdens zu ergründen I, 9, 36. Ohne ein Prinzip der *κίνησις* gibt es gar keine Naturforschung und Naturerklärung I, 9, 40.

c) Ebensowenig als zum Seyn tragen die Ideen zur Erkenntniß der Dinge bei I, 9, 16. Indem die Platoniker für jedes Sinnending eine gleichnamige Idee setzten (I, 9, 3. 13), haben sie nur eine ganz nutzlose Verdoppelung der zu erkennenden Objecte vorgenommen I, 9, 1. Denn der Inhalt der Ideen ist ganz derselbe, wie derjenige der diesseitigen Dinge, deren Ideen sie sind; die Ideen sind ihrem Begriff nach mit den sinnlichen Einzeldingen, deren Ideen sie sind, identisch (VII, 16, 11): sie unterscheiden sich von ihnen nur dadurch, daß sie ewig, die letztern vergänglich sind III, 2, 23. Die Platoniker gewinnen ja auch ihre Ideen einfach dadurch, daß sie den Sinnendingen das Wort „an sich" (*αὐτὸ*) anhängen und „Mensch an sich" (*αὐτοάνθρωπος*), „Pferd an sich" (*αὐτόϊππος*) sagen

III, 2, 24. VII, 16, 11. Die platonischen Ideen sind also nichts Anderes, als verewigte Sinnendinge, *αἰσθητὰ ἀΐδια*, ähnlich, wie man an den Göttern, wenn man sie sich menschenähnlich vorstellt, eben auch wieder nur wenn auch verewigte Menschen, *ἀνθρώπους ἀϊδίους*, hat III, 2, 24. Statt also das Wesen der Dinge anzugeben, sagen die Platoniker nur, es gebe neben ihnen auch noch andere Substanzen, womit nichts erklärt ist I, 9, 36.

d) Das Verhältniß der Einzeldinge zu den Ideen, d. h. die Art und Weise, in welcher die Ideen *οὐσίαι* der sinnlichen Einzeldinge sind, hat Plato ganz im Unklaren gelassen: denn zu sagen, die Ideen seien Musterbilder (*παραδείγματα*) der Dinge, und die Dinge nehmen an ihnen Theil (*μετέχειν*), ist ein leeres Gerede in Bildern I, 9, 18. 36.

e) Die Annahme von Ideen führt zu dem Widerspruch, daß es von Einem Dinge mehrere Ideen geben müßte, wie z. B. für Sokrates die Idee des Menschen, die Idee des Zweifüßigen, die Idee des Lebendigen u. s. f. I, 9, 20. Desgleichen müßten viele Ideen Vorbilder nicht blos sinnlicher Dinge, sondern von Ideen selbst sein; jede allgemeinere Idee (Gattungsidee) wäre Vorbild für die engere Artidee, die unter sie fällt (z. B. *ζῶον* für *ἄνθρωπος*) I, 9, 21.

f) Endlich würde die Annahme von Ideen zu einem unendlichen Progreß führen. Existirt für alles Gleichnamige eine Idee, so muß für die Idee und die an ihr theilnehmenden Einzeldinge gleichfalls eine jene mit diesen zusammenfassende Idee oder eine dritte Idee angenommen werden, und so fort ins Unendliche, Met. I, 9, 13. Aristoteles drückt diese Einwendung oft so aus: die Ideenlehre führe auf den *τρίτος ἄνθρωπος*, Met. I, 9, 6. VII, 13, 15.

Aus diesen Gründen muß nach Aristoteles die platonische Vorstellung aufgegeben werden, daß das begriffliche Wesen der Dinge eine von den sinnlichen Einzeldingen abgesonderte Existenz habe. Plato behält zwar darin Recht, daß er das Allgemeine, das begriffliche Wesen der Dinge für real und substanziell erklärt; hierin tritt ihm Aristoteles vollkommen bei: ohne die Annahme von *εἴδη* oder ohne die Annahme, daß allgemeine Gattungsbegriffe da sind und das die Dinge Bestimmende sind, kann man die Welt weder erkennen noch erklären. Denn wenn es kein Allgemeines, kein *ἓν κατὰ πολλῶν* gäbe, so gäbe es kein Wissen, da nie alle Einzeldinge

gewußt werden können, sondern das Wissen nur aufs Allgemeine geht [5]); es würde nur Wahrnehmung einzelner Dinge, aber kein Denken, kein das Einzelne zu einem Ganzen zusammenfassendes Wissen geben [6]); ebenso gäbe es, wenn blos Einzelnes existirte, kein Ewiges und Unbewegliches, da alles Sinnliche vergeht und in Bewegung ist, und es gäbe keine bestimmte, begrifflich verschiedene Beschaffenheit der Dinge, es gäbe keine Gattungen und Arten, keine Qualitäten, es wäre kein individualisirtes Seyn vorhanden, es wäre mithin so gut als Nichts da [7]). Aber man braucht darum dieses

5) Met. III, 4, 1: *εἰ μὴ ἔϛι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαϛα, τὰ δὲ καθ' ἕκαϛα ἄπειρα, τῶν ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιϛήμην; ᾗ γὰρ ἕν τι καὶ ταὐτὸν καὶ ᾗ καθόλου τι ὑπάρχει, ταύτῃ πάντα γνωρίζομεν.* XIII, 9, 36: *ἄνευ τοῦ καθόλου οὐκ ἔϛιν ἐπιϛήμην λαβεῖν.* III, 6, 10: *εἰ μὴ καθόλου αἱ ἀρχαί, ἀλλ' ὡς τὰ καθ' ἕκαϛα, οὐκ ἔσονται ἐπιϛηταί, καθόλου γὰρ αἱ ἐπιϛῆμαι πάντων.* Die *ἀρχαὶ* müssen *καθόλου* seyn, *ἐάνπερ μέλλῃ ἔσεσθαι αὐτῶν ἐπιϛήμη.*

6) Met. III, 4, 4: *εἰ μὲν ὖν μηθέν ἐστι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, ὐθὲν ἂν εἴη νοητόν, ἀλλὰ πάντα αἰσθητὰ καὶ ἐπιστήμη ὐθενός, εἰ μή τις εἶναι λέγει τὴν αἴσθησιν ἐπιστήμην.*

7) Met. III, 4, 5: wenn nur Einzelnes existirt, so folgt weiter: es ist *ὐδ' ἀΐδιον ὐδὲν ὐδ' ἀκίνητον· τὰ γὰρ αἰσθητὰ πάντα φθείρεται καὶ ἐν κινήσει ἐστίν.* Daraus folgert A. denn zunächst dieß, es müsse eine allgemeine und zwar unentstandene ewige Materie geben, aus der die Einzeldinge entstehen, da das Entstehen endlich eine Grenze haben und daher, da aus Nichts Nichts entstehen könnte, ein letztes Seiendes als Substrat von Allem angenommen werden müsse. Aber, fügt er § 7 bei, *εἴπερ ἡ ὕλη ἐστὶ διὰ τὸ ἀγέννητος εἶναι, πολὺ ἔτι μᾶλλον εὔλογον εἶναι τὴν ὐσίαν* (= *τὸ εἶδος*) *ὅ ποτε ἐκείνη γίγνεται· εἰ γὰρ μήτε τῦτο ἔσται μήτε ἐκείνη, ὐθὲν ἔσται τὸ παράπαν. εἰ δὲ τῦτο ἀδύνατον, ἀνάγκη τι εἶναι παρὰ τὸ σύνολον τὴν μορφὴν καὶ τὸ εἶδος,* d. h.: wie es Etwas geben muß, woraus die Einzeldinge ihrem Stoffe oder ihrer Substanz nach hervorgehen, nämlich die allgemeine Materie, so auch Etwas, was bewirkt, daß aus der allgemeinen Materie Dinge von bestimmter Art oder Qualität entstehen, da, wenn nichts qualitativ Unterschiedenes aus der Materie entstünde, in Wahrheit doch nichts aus ihr entstünde, und dieses Etwas kann nur das *εἶδος* (die *μορφή*) sein, da der Gattungsbegriff eben es ist, was aus der Materie etwas Bestimmtes in suo genere, z. B. verschiedene Naturwesen, formirt. Somit muß der Begriff als formirendes Prinzip gerade so reell sein, wie die Materie; er ist nicht minder ewig, als sie (Met. VIII, 5, 1: *ἔνια ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς, οἷον — τὰ εἴδη καὶ αἱ μορφαί*). — Das Wort *εἶδος* ist bei Aristoteles, wie bei Plato, = Begriff, daher auch identisch mit *τὸ τί ἦν εἶναι* (s. S. 207). Allerdings ist das *εἶδος* die Form, die *μορφή* der Dinge; aber *εἶδος* selbst ist nicht sofort mit „Form" wiederzugeben, da sonst eine Verwirrung der Namen entsteht, und der Cardinalpunct des aristotelischen Systems, daß der Begriff es ist, was alles Seyn bestimmt oder sich in Allem realisirt, verdunkelt wird.

Allgemeine, die Gattungs- und Artbegriffe, kurz dasjenige was *ἓν κατὰ τῶν πολλῶν* ist, nicht von den Einzeldingen zu trennen (*χωρίζειν, χωριςὸν ποιεῖν* XIV, 4, 9. XIII, 9, 35), man braucht es nicht als *ἓν παρὰ τὰ πολλὰ* zu setzen [8]). Es ist undenkbar, daß die Substanz sich außerhalb des Gegenstandes befindet, dessen Substanz sie ist (I, 9, 22); es existirt keine Kugel außer den sinnlich wahrnehmbaren Kugeln (VII, 8, 11), sondern das begriffliche Wesen, das Plato Idee nennt, ist den Dingen nothwendig immanent (*ἐνυπάρχον*); das *εἶδος* existirt nicht über, sondern in ihnen als die Form (*μορφή*), welche jedes Ding zu Dem macht, was es ist; die Form aber kann natürlich nicht von Dem getrennt seyn, dessen Form sie ist.

Es ergibt sich hieraus, daß es nicht richtig war, wenn Aristoteles im Mittelalter und auch später noch für den Stifter und Hauptvertreter des Nominalismus [9]) gehalten worden ist. Allerdings behauptet Aristoteles gegen Plato, daß das Allgemeine nicht neben und außer den Einzeldingen existire, und daß nur die Einzeldinge, nicht die Allgemeinbegriffe (*τὰ καθόλυ*) selbstständige *ὐσίαι* seien (s. u.); aber mit dem Grundgedanken Plato's, daß das Allgemeine das substanzielle Seyn der Dinge sei, daß, wenn es kein Allgemeines gäbe, kein Wissen möglich wäre, ist er vollkommen einverstanden. Auch ihm ist das Allgemeine im Verhältniß zum Einzelding das höhere Prinzip, *τὸ κυριώτερον*, das seiner Natur nach Frühere [10]). Nur geht er nicht so weit, wie Plato, es in einem jenseitigen Dasein präexistiren zu lassen; die Gattungstypen, obgleich substanzieller, als die einzelnen Exemplare, gelangen nach ihm nur dadurch zu realem Dasein, daß sie sich in einzelnen Exemplaren verwirklichen. Aristoteles ist so wenig Nominalist, daß er vielmehr für den Begründer

---

8) Anal. Post. I, 11. p. 77, a, 5: *εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔςαι, εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη. Οὐ γὰρ ἔςαι τὸ καθόλου, ἂν μὴ τοῦτο ᾖ· ἐὰν δὲ τὸ καθόλου μὴ ᾖ, τὸ μέσον* (terminus medius) *οὐκ ἔςαι, ὥς' οὐδ' ἀπόδειξις. δεῖ ἄρα τι ἓν καὶ τὸ αὐτὸ ἐπὶ πλειόνων εἶναι.* de anim. III, 8. p. 432, a, 3: *ἐπεὶ οὐθὲν πρᾶγμά ἐςι παρα τὰ μεγέθη τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐςιν.*

9) s. S. 156.

10) De part. anim. I, 1. p. 640, b, 28: *ἡ κατὰ τὴν μορφὴν φύσις κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως.* Metaph. VII, 3, 5: *εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔςαι διὰ τὸν αὐτὸν λόγον.*

des wahren Realismus angesehen werden muß. Er hat im Gegensatz gegen den transscendenten Realismus der platonischen Ideenlehre, nach welchem das Allgemeine ante rem ist, geltend gemacht, daß das Allgemeine nur in re wirklich sei, zu realem Dasein komme.

3. Begriff der aristotelischen *οὐσία*.

Die Grundfrage der Metaphysik *τίς ἡ οὐσία;* muß nach dem Bisherigen dahin beantwortet werden: kein Allgemeines, nichts, was ein *καθόλου*, ein *κοινόν* oder *κοινῇ κατηγορούμενον*, ein *ἓν ἐπὶ πολλῶν* ist, ist *οὐσία*: *οὐσία* ist nur das Einzelwesen, ein *τόδε τι*, ein *καθ' ἕκαστον* [11]). Nicht das Pferd als allgemeiner Begriff, sondern nur *ὅδε ὁ ἵππος*, das einzelne Pferd, ist *οὐσία*. Man kann die *οὐσία* so definiren, sie sei dasjenige, was nicht von einem Subject, *καθ' ὑποκειμένου* ausgesagt wird, sondern was selbst Subject oder *ὑποκείμενον* ist, wovon das Uebrige als Prädicat ausgesagt wird; der Begriff Pferd z. B. wird von allen einzelnen Pferden ausgesagt, ist also nicht *οὐσία*: *οὐσία* ist nur das einzelne, bestimmte Pferd, *ὁ τὶς ἵππος*, das nicht von einem andern Ding als Prädicat ausgesagt wird [12]). Eine Schwierigkeit entsteht nun hier freilich: Wenn nur die Einzeldinge *οὐσία* sind, diese aber der Zahl nach unendlich sind, wie ist dann Wissenschaft vom Seyn möglich, da alles Wissen aufs Allgemeine geht? Met. III, 4, 1 ff. Die Lösung ist: das Einzelding hat reale Existenz, ist *οὐσία*: aber das den Einzeldingen immanente *εἶδος* ist dennoch substanziell und *πρότερον* als das sinnliche Einzelding Met. VII, 3, 5 (Anm. 10). Es ist *πρώτη οὐσία*, Met. VII, 7, 10: *εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν*. 14: *λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι*. Es ist *οὐσία* Met. I, 3, 1: *μίαν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι*. Met. VII, 11, 25: *ἡ οὐσία γάρ ἐστι τὸ εἶδος τὸ ἐνόν*. Kurz: *οὐσία* ist auch das *εἶδος*, sofern

---

11) Met. III, 6, 8: *εἰ μὲν γὰρ αἱ ἀρχαὶ εἰσι καθόλου, οὐκ ἔσονται οὐσίαι· οὐδὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει, ἀλλὰ τοιόνδε, ἡ δ' οὐσία τόδε τι*. VII, 4, 15: *τὸ τόδε τι ταῖς οὐσίαις ὑπάρχει μόνον*. VII, 8, 12. VII, 13, 4. 14. VII, 16, 13. Categ. 5. p. 3, b, 10: *πᾶσα οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν*.

12) Categ. 5: *οὐσία δ' ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος καὶ ἵππος*. Met. VII, 3, 6. VII, 13, 5. 7.

es in den Einzeldingen real und daher ebenso real ist, als die Einzeldinge es sind; ja es hat noch mehr Realität oder Substanzialität als die Einzeldinge, sofern es ihnen vorangeht als die Form, welche die Dinge zu Dem macht, was sie sind [13]).

4. Die begriffliche Form und der Stoff.

Das Allgemeine hat nach Aristoteles volle Wirklichkeit nur, sofern es an einem Einzelwesen, einem τόδε τι, als dessen begriffliche Form (εἶδος, μορφή) existirt. Woher kommen nun die Einzelwesen? Hier ist vor Allem zu unterscheiden zwischen zwei verschiedenen Klassen von Wesen, in welche alles Seyn zerfällt: es gibt sowohl ein unveränderliches, sich selbst gleich beharrendes, als ein veränderliches oder dem Werden, dem Entstehen und Vergehen unterworfenes, ebensowohl seyn als nicht seyn könnendes Seyn. Dieses letztere, uns zunächst gegebene Seyn kann nur erklärt werden durch Voraussetzung eines Substrats (ὑποκείμενον), aus welchem es wird und in welches es sich wieder auflöst, somit aus einer Allem vorausgehenden und unvermindert fortbestehenden Materie, ὕλη [14]). Aus dieser ὕλη entstehen Einzelwesen dadurch, daß das gleichwie sie ewige Prinzip der Form in ihr wirkt und Existenzen von bestimmter Art oder Gattung in ihr hervorbringt. Jede οὐσία (im

13) Mehr in des Vf. Commentar zu Met. XIII, 10. Zeller II, 2, S. 229 ff. 259 ff. Um das begriffliche Wesen eines Dinges zu bezeichnen, gebraucht Aristoteles gern den Ausdruck τὸ τί ἦν εἶναι. Das τί ἦν εἶναι eines Dings ist dasjenige εἶναι, das bezeichnet, was das Ding wirklich ist, oder Dasjenige, was sich dem Denken als das wahre und beharrliche Seyn des Dings ausgewiesen hat, und dessen entwickelter Ausdruck die logische Begriffsbestimmung (λόγος) oder die Definition ist, Met. VII, 5, 14: ὅτι μὲν οὖν ἐστιν ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος, δῆλον (id. VIII, 1, 8). Vgl. über das τί ἦν εἶναι Trendelenburg Rhein. Mus. 1828, 4, S. 457—483. d. Vf. zu Ar. Met. IV, S. 369 ff. ἦν steht so auch im gewöhnlichen Sprachgebrauch; so kommt bei Aristoteles oft die Frage vor: τοῦτο τί ἦν τὸ πρᾶγμα; nicht in Beziehung auf ein Vergangenes, sondern auf ein unmittelbar Gegenwärtiges, nach dessen Wesen man jetzt eben fragte und fragt. — Auch der Ausdruck τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι oder τὸ τί ἦν εἶναι ἀνθρώπῳ kommt vor, um den Begriff Mensch zu bezeichnen; ebenso τὸ ἀγαθῷ εἶναι, τὸ ἑνὶ εἶναι. Dieser Dativ ist eigentlich possessiver Dativ: das dem Menschen zugehörende Seyn, das Seyn, das der Mensch als solcher besitzt.

14) s. Anm. 7. Met. VIII, 5, 2: οὐδὲ παντὸς ὕλη ἐστίν, ἀλλ' ὅσων γένεσίς ἐστι καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα.

Gebiet des Werdens) ist ein *σύνολον ἐξ ὕλης καὶ εἴδους*; von der *ὕλη* hat sie das Dasein (das *τόδε τι* sein), vom *εἶδος* die Bestimmtheit (das *τοιόνδε*), durch welche sie Dieses und nichts Anderes ist, oder das *τὸ τί ἦν εἶναι*[15]). So ist z. B. das Haus seiner *ὕλη* nach Stein, Ziegel, Holz; seinem *εἶδος* oder seiner Formbestimmtheit nach ein zur Bedeckung von Menschen und Gütern geeignetes Behältniß; verknüpft man beide Aussagen, so hat man das Haus als *σύνολον* oder als *σύνθετον* definirt VIII, 2, 15.

Die Materie spielt bei Aristoteles einerseits eine ähnliche Rolle, wie das platonische *μὴ ὄν*: sie ist das Nicht- oder Nochnichtseyn der Form, das *ἄμορφον*, *ἄπειρον*, *ἀόριςον*, das für sich Qualitätslose und daher auch Unerkennbare (*ἄγνωστον*). Andrerseits ist aber auch ein großer Unterschied da zwischen dem platonischen und aristotelischen Begriff der Materie: sie ist bei Aristoteles positives Substrat, das für die Form bildsam und empfänglich ist, ja sich ihr selbst entgegenbewegt, von Natur nach der Form „strebt und begehrt" (Phys. I, 9), und so zu ihrem wirklichen Zustandekommen mitwirkt (ebd.), obwohl sie accidentell allerdings auch Ursache des Verfehlten, Unvollkommenen und Schlechten ist.

Stoff und Form sind die beiden obersten Prinzipien, die Fundamentalbegriffe des aristotelischen Systems. Zwar unterscheidet Aristoteles hin und wieder, z. B. Met. I, 3, 1. V, 2, 1 ff. VIII, 4, 8. Phys. II, 3 vier Prinzipien (*ἀρχαί*), nämlich 1) Stoff (*ὕλη*), 2) Form oder begriffliches Wesen (*εἶδος*, *μορφή*, *τὸ τί ἦν εἶναι*), 3) bewegende oder bewirkende Ursache (*ἀρχὴ τῆς κινήσεως* oder *ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*, oder *ὑφ᾽ οὗ*), und 4) Endursache oder Zweck (*τέλος* oder *τὸ οὗ ἕνεκα*); er tadelt es an der Ideenlehre, daß sie kein Prinzip der Bewegung habe (S. 203), und er tadelt die älteren Systeme darüber, daß sie nicht auch nach den Zwecken der Dinge fragen und keinen Grund dafür angeben, warum die Welt zweckmäßig oder schön und gut ist, sondern dieß mit Ausnahme des Anaxagoras gar nicht beachteten oder es dem Zufall überließen (Met. I, 3, 22—25). Allein die beiden letzten dieser Prinzipien, die bewegende Ursache und der Zweck, sind, wie Aristoteles anderwärts selbst bemerkt, von dem zweiten Prinzip, dem

15) Met. VII, 7, 10. 14: *εἶδος λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ καὶ τὴν πρώτην ὀσίαν. — λέγω δ᾽ ὀσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι.*

Begriff, im Wesentlichen nicht verschieden und jedenfalls nicht von ihm zu trennen. Die bewegende Ursache, welche bewirkt, daß aus der Materie etwas Bestimmtes entsteht, ist nichts Anderes, als das in der Materie thätige, in ihr Dieß oder Jenes schaffende *εἶδος*, ein Mensch erzeugt einen Menschen (*ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ* [16]), die Gesundheit wird erzeugt durch die *ἰατρική*, welche nichts ist als das (durch den Arzt wirksam werdende) *εἶδος τῆς ὑγιείας*, das Haus durch die *οἰκοδομική* oder das (dem Baumeister vorschwebende) *εἶδος τῆς οἰκίας*; so ist es in Allem, sowohl was *φύσει* als was *τέχνῃ* ist (Met. VII, 7, 1. 14. IX, 8, 10. 11). Weitere bewegende Ursachen wirken allerdings dazu mit, daß ein Haus u. s. w. entsteht, z. B. der Baumeister, der Arzt u. s. f. (s. S. 213); aber die wesentlich erzeugende Ursache ist das *εἶδος τῆς οἰκίας* u. s. w. selbst. Ebenso ist es mit der Endursache. Alles Werden hat einen Zweck; nicht die *τύχη* und das *αὐτόματον* gibt den Dingen ihre Gestalt (Met. I, 3, 22), sondern alles Werden ist zweckmäßig und daher die Welt gut und schön (*εὖ καὶ καλῶς τὰ μὲν ἔχει, τὰ δὲ γίγνεται τῶν ὄντων* Met. I, 3, 22); aber dieser Zweck ist vom *εἶδος* nicht verschieden; denn eben darauf zielt alles Werden in der Natur und Welt, daß Etwas von bestimmter begrifflicher Beschaffenheit (Pflanzen, Thiere, Menschen u. s. w.) werde, und ebendeswegen, weil es hierauf zielt, nicht dieß oder jenes Zufällige (Gleichgültige, Werthlose), sondern ein begrifflich bestimmtes Seyn, ein Seyn, das einen Begriff ausdrückt oder verwirklicht, hervorzubringen, ist es zweckmäßig; das *τὸ οὗ ἕνεκα* oder das *τέλος* fällt somit zusammen mit dem *εἶδος*, wenn gleich weitere bewegende Ursachen sowohl in dem Gebiet der *φύσις* als in dem der *τέχνη* mitthätig sein müssen, damit das *εἶδος* oder der begriffliche Zweck verwirklicht werde (Met. VIII, 4, 7 f.: *ὅταν δή τις ζητῇ, τί τὸ αἴτιον, ἐπεὶ πλεοναχῶς τὰ αἴτια λέγεται, πάσας δεῖ λέγειν τὰς ἐνδεχομένας αἰτίας. οἷον ἀνθρώπȣ τίς αἰτία ὡς ὕλη; ἆρα τὰ καταμήνια; τί δ' ὡς*

---

16) Phys. II, 7: *αἱ αἰτίαι τέτταρες, ἡ ὕλη, τὸ εἶδος, τὸ κινῆσαν, τὸ οὗ ἕνεκα. ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἓν πολλάκις· τὸ μὲν γὰρ τί ἐςι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐςι, τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις τῷ εἴδει ταὐτὸ τȣτοις* (ist dem Begriff nach identisch mit diesen): *ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ.* Der Mensch ist seinem *εἶδος*, seinem begrifflichen Wesen nach Mensch. Seine bewegende oder erzeugende Ursache ist ein Mensch. Der Zweck seiner Entstehung ist, daß ein Mensch sei. Somit ist das *εἶδος τȣ ἀνθρώπȣ* auch das *ὑφ' οὗ* und das *οὗ ἕνεκα* des *ἄνθρωπος*.

κινῶν; ἆρα τὸ σπέρμα; τί δ' ὡς εἶδος; τὸ τί ἦν εἶναι; τί δ' ὡς οὗ ἕνεκα; τὸ τέλος. ἴσως δὲ ταῦτα ἄμφω τὸ αὐτό). Somit bleibt als Hauptunterschied nur der Unterschied von Begriff oder Form und Materie übrig. Sowohl im Gebiet des unbewußten Werdens (der φύσις) als in dem des bewußten Thuns und Hervorbringens (τέχνη) geht er durch Alles als Grundverhältniß hindurch.

5. Potenzialität und Actualität.

Sofern Aristoteles begriffliche Form und Materie als letzte Prinzipien aufstellt, könnte sein System als ein dualistisches erscheinen: allein Aristoteles faßt auch diesen Gegensatz als einen fließenden auf, indem er, von der Wahrnehmung ausgehend, daß alles Werden ein stetiges Fortschreiten von etwas, das zuerst nur möglich ist, zu dessen voller begrifflicher Verwirklichung ist, das Verhältniß zwischen Materie und begrifflicher Form dem Verhältniß zwischen Möglichkeit oder Potenzialität, δυνάμει εἶναι, einerseits — und Wirklichkeit, ἐνέργεια, oder vollendetem Dasein, ἐντελέχεια, andererseits — gleichsetzt[17]. Die Materie ist bildsam für die Form, somit enthält sie in sich die Anlage oder Potenz zu aller Form, ist selbst δυνάμει Form; die Form ist somit nur Verwirklichung Dessen, was δυνάμει in der Materie ist. So ist das Erz δυνάμει eine Bildsäule, die fertige Bildsäule ist es ἐνεργείᾳ (Met. IX, 6, 4); Steine und Balken sind δυνάμει ein Haus, das fertige Haus ist es ἐντελεχείᾳ (VIII, 2, 15). An Beispielen aller Art macht Aristoteles das Verhältniß des Actuellen zum Potenziellen anschaulich. Als Potenzielles zum Actuellen verhält sich das Samenkorn zum Baum, der Knabe zum Mann. Potenziell oder δυνάμει ist ein Stück Holz ein Hermenbild, der Schlafende ein Wachender, der die Augen Zudrückende ein Sehender; potenziell ist die halbe Linie in der ganzen enthalten, Met. IX, 6. IX, 8, 8. Materie und Form verhalten sich hiernach nur als verschiedene Entwicklungsstufen, welche durch die κίνησις vermittelt sind. Jeder Gegenstand läßt sich unter beiden Gesichtspunkten betrachten: im Verhältniß zum unbehauenen Block ist der behauene

17) Met. VIII, 1, 11: ὕλην λέγω, ἥ, μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ, δυνάμει ἐστὶ τόδε τι.

Stein Form, im Verhältniß zum ausgebauten Haus ist er Materie. In diesem Verhältniß von Stoff und Form ist auch der Grund davon zu suchen, daß das Einzelding, obwohl aus Stoff und Form zusammengesetzt, dennoch Eins ist; Potenzielles und Actuelles sind ja im Wesen identisch VIII, 6, 19 f.

6. Die bewegende Ursache.

Von den angegebenen Prinzipien aus ist ein weiterer Hauptbegriff des aristotelischen Systems der der Bewegung. Materie und Form sind beide ewig (Met. XII, 3, 1), Niemand erzeugt die eine oder die andere (VII, 15, 2). Die einzelnen Dinge dagegen, welche aus Materie und Form sich bilden, *τὰ σύνολα ἐξ ὕλης καὶ εἴδους*, sind nicht ewig, das aus Stoff und Form Zusammengesetzte löst sich wieder auf, oder es entsteht, verändert sich und vergeht (VII, 15, 1 ff. VII, 8, 10), weil es die Natur der Materie ist, sein und nicht sein (bestimmte Seinsformen annehmen, aber auch abstreifen) zu können (VII, 15, 3: *ὕλης ἡ φύσις τοιαύτη, ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή*), oder weil die Materie gegen die Form sich immer auch gleichgültig verhält durch die ihr anhaftende *ἀοριστία*. Allein, wenn auch das Einzelne vergänglich ist, so ist deßungeachtet die Ineinsbildung von Form und Materie eine ewig fortgehende; wie die Form und die Materie, so ist auch diese Bewegung ohne Anfang und Ende, an ihr hat alles Einzelne Theil, immer und überall ist Bewegung, ist Leben in der Welt (die Bewegung *ἀεὶ ἦν καὶ ἔσται, καὶ τοῦτ' ἀθάνατον καὶ ἄπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, οἷον ζωή τις ὅσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν*, Phys. VIII, 1). Woher nun die Bewegung? Zunächst und im Wesentlichen kommt sie daher, daß nicht blos die Materie, sondern ebensosehr das *εἶδος*, der Begriff, als schaffende Form in der Welt ist; die Materie kann nichts bewegen, denn sie ist passiv, sie ist beweglich, aber nicht bewegend, sie ist Möglichkeit des Werdens, nicht aber selbst Kraft des Werdens [18]). Aber was determinirt das *εἶδος* zu dieser seiner Thätigkeit? was setzt dieselbe in Bewegung? Die Antwort des Ari-

---

18) De gener. et corr. p. 335, b, 29: *τῆς ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ κινεῖν ἑτέρας δυνάμεως. δῆλον δὲ καὶ ἐπὶ τῶν τέχνῃ καὶ ἐπὶ τῶν φύσει γιγνομένων· οὐ γὰρ αὐτὸ ποιεῖ τὸ ξύλον κλίνην, ἀλλ' ἡ τέχνη.* Vgl. auch S. 210.

stoteles auf diese Frage ist folgende. Bewegung kann nur entstehen durch ein Bewegendes [19]); bewegen aber kann nur Etwas, das schon selbst ganze und volle Wirklichkeit oder Actualität hat, oder ein *ἐνεργείᾳ ὄν*; das blos *δυνάμει ὄν* muß durch ein *ἐνεργείᾳ ὄν* zur Bewegung erweckt, in Bewegung gesetzt werden [20]). Oder das *εἶδος* wirkt bewegend in der Art, daß immer ein Einzelwesen, in welchem ein *εἶδος* schon verwirklicht ist, Anstoß gibt zur Verwirklichung des *εἶδος* in weiteren Individuen; und auch alle sonstige Bewegung kann nur durch ein Wesen, das schon wirkliches Seyn hat, hervorgebracht werden, alle Bewegung ist *ἐνέργεια* oder Anfang dazu und kann daher nur von einer schon vorhandenen Energie ausgehen.

Aus diesem Satze, daß alle Bewegung ein Bewegendes, alles Werden ein reales Seyn voraussetzt, ergibt sich schließlich der weitere, daß die Gesammtbewegung des Werdens, die im Universum herrscht, das Dasein eines ersten Bewegenden, eines *πρῶτον κινοῦν* voraussetzt. Ein solches erstes Bewegendes muß schlechthin angenommen werden. Alles Actuelle entsteht zwar (wegen der Stetigkeit des Werdens) zunächst aus einem gleichartigen Potenziellen, die Pflanze aus dem Samen, die Henne aus dem Ei: aber dieses Potenzielle entsteht, wie gezeigt, hinwiederum aus einem früheren Actuellen (*ἐνεργείᾳ ὄν*), das Ei aus der Henne, vor dem Ei ist immer die Henne. Fährt man in dieser Schlußfolgerung fort, so geräth man in einen unendlichen Regreß: die Henne kommt aus dem Ei, das Ei aus der Henne und sofort ins Unendliche. Nun ist aber ein solcher Regreß, die Annahme einer unendlichen Causalitätsreihe philosophisch unzulässig Met. II, 2. Wäre jede *ἀρχὴ* die Wirkung einer andern *ἀρχή*, so gäbe es gar keine *ἀρχή*, sondern *ἀεὶ τῆς ἀρχῆς ἀρχή* XII, 10, 18. Die unendliche Causalitätsreihe muß also irgendwo abgeschnitten, und es muß als erstes eine alles Andere bewegende Ursache gesetzt werden, und zwar eine Ursache,

---

19) Phys. VII, 1: *ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι.*

20) Met. IX, 8, 9: *ἀεὶ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ, ἀεὶ κινοῦντός τινος πρώτου· τὸ δὲ κινοῦν ἐνεργείᾳ ἤδη ἐστίν.* Phys. II, 7: *ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ.* III, 2: *εἶδος δὲ ἀεὶ οἴσεταί τι τὸ κινοῦν, ἤτοι τόδε ἢ τοιόνδε ἢ τοσόνδε, ὃ ἔσται ἀρχὴ καὶ αἴτιον τῆς κινήσεως, ὅταν κινῇ, οἷον ὁ ἐντελεχείᾳ ἄνθρωπος ποιεῖ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος ἀνθρώπου ἄνθρωπον.*

welche actuell ist [21]). Würde ein Potenzielles, z. B. ein chaotischer Urzustand, als Ursache von Allem an die Spitze gestellt, so könnte möglicherweise gar nichts existiren, denn alles Potenzielle ist die Möglichkeit zum Seyn und Nichtsein IX, 8, 28 f. und XII, 6, 8. Man muß folglich annehmen, es existire ein *πρῶτον κινῶν*, das *ἐνεργείᾳ* ist. Auch muß ein *πρῶτον κινῶν* deßwegen angenommen werden, weil die Materie sich nicht selbst in Bewegung setzen kann; es muß eine bewegende Ursache hinzukommen [22]).

7. Das göttliche Wesen.

Dieses *πρῶτον κινῶν*, der letzte Grund der Bewegung sowohl als der Ordnung im Universum ist das göttliche Wesen, *ὁ θεός*. Aus diesem Begriff Gottes ergeben sich folgende Bestimmungen seines Wesens:

a) Gott ist seinem Wesen nach reine *ἐνέργεια* [23]), wie schon aus den Gründen folgt, aus welchen ein *πρῶτον κινῶν* angenommen worden ist. Wäre sein Wesen *δύναμις*, so könnte er möglicherweise (denn die *δύναμις* ist die Möglichkeit zum Entgegengesetzten) auch nicht bewegen oder einmal aufhören zu bewegen, was undenkbar ist, da die Bewegung wie ohne Anfang so auch ohne Ende ist: IX, 8, 27 ff. XII, 6, 2. 4. 6. 7. Phys. VIII, 1.

b) Er ist ewig [24]): denn da die Bewegung der Welt ewig ist und weder Anfang noch Ende hat, so muß auch der erste Beweger der Welt ewig seyn, Met. XII, 8, 4: *ἀνάγκη, τὴν ἀΐδιον κίνησιν ὑπὸ ἀϊδίου κινεῖσθαι.*

c) Er ist immateriell [25]), unveränderlich [26]) und leidenlos [27]): denn hätte er Materie, so wäre er der Bewegung und Veränderung

---

21) Met. IX, 8, 26: immer *ἐνέργεια ἑτέρα πρὸ ἑτέρας ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινοῦντος πρώτως.*

22) XII, 6, 10: *οὐ γὰρ ἡ ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν, ἀλλὰ τεκτονική.*

23) XII, 6, 6: *δεῖ ἄρα εἶναι τὴν ἀρχὴν τοιαύτην, ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια.* 7, 2: *καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα.*

24) XII, 7, 2. 18. 21. 8, 4.

25) XII, 8, 24: *τὸ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ.* 7, 22: *ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετος.*

26) Met. XII, 7, 8: *οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς.* 7, 24: *ἀναλλοίωτος.*

27) XII, 7, 24: *ἀπαθής.*

unterworfen [28]), und könnte sich auch anders verhalten [29]), also aufhören, bewegende Ursache zu seyn: was seinem Begriff widerspricht. Auch müßte er, wenn er körperlich wäre, Größe haben; jede Größe aber ist begrenzt.[30]), und ein Begrenztes kann unmöglich eine unendliche Wirkung ausüben: die Gottheit aber übt eine solche aus, indem sie ewig bewegt XII, 7, 22 ff. Phys. VIII, 10.

d) Er ist unbeweglich [31]), da er immateriell ist; denn Bewegung hat, wie in der Physik nachgewiesen wird (VIII, 5. p. 257, a, 33), nur dasjenige, was Theile, also Materie hat. Auch folgt die Unbeweglichkeit des ersten Bewegers aus der Continuität (*συνέχεια*) der Bewegung: denn was selbst bewegt wird, ist veränderlich und kann keine gleichförmige Bewegung ausüben [32]). Diese Unbeweglichkeit des ersten Bewegers könnte undenkbar scheinen, da Bewegen zugleich ein Sichbewegen ist, oder da ein sich nicht Bewegendes auch Anderes nicht bewegt, auf nichts wirkt. Allein der erste Beweger bewegt in derselben Weise, wie intelligible Dinge (*νοητά*) es thun, indem sie ein Verlangen erwecken. Das Schöne z. B. erweckt ein Verlangen und bewegt hiedurch, ohne selbst in Bewegung zu kommen. So ist es auch mit der Gottheit, sie ist durch ihr vollkommenes Wesen das *ἀγαθόν*, das *ἄριστον καὶ κάλλιστον*, welchem Alles außer ihr gleich zu werden strebt oder sich zubewegt: *κινεῖ οὐ κινέμενον, κινεῖ ὡς ἐρώμενον* XII, 7, 2. 8. 19. Phys. I, 9.

e) Aus der Immaterialität Gottes folgt ferner, daß er Einer (*εἷς*) ist. Denn was der Zahl nach ein Vieles ist, hat Materie Met. XII, 8, 24. Die Einheit Gottes folgt ferner auch daraus, daß die Bewegung der Welt continuirlich, *συνεχής*, folglich Eine ist. Denn eine solche einheitliche Bewegung kann nur von Einem Beweger ausgehen Met. XII, 8, 4: *ἐπεὶ ἀνάγκη, τὴν ἀΐδιον κίνησιν ὑπὸ ἀϊδίου κινεῖσθαι καὶ τὴν μίαν ὑφ' ἑνός*. Phys. VIII, 6. Das Universum gleicht folglich, sofern es von Einer *ἀρχὴ* regiert wird, einem wohleingerichteten Staate: denn auch vom Weltganzen gilt der homerische Spruch: nimmer frommt Vielherrschaft, nur Einer sei König Met. XII, 10, 23. Aristoteles verbindet auf diese Weise die Immanenz

28) Phys. VIII, 6.
29) Met. IX, 8, 28. XII, 6, 6.
30) Phys. III, 5. Met. XI, 10.
31) Met. XII, 7, 8. 21. 8, 3 f.
32) Phys. VIII, 6. p. 259, b, 22.

und die Transscendenz des Göttlichen. Das Gute wohnt dem Universum inne als Ordnung und Zweckmäßigkeit; aber es existirt auch, und zwar in noch höherer Weise (*μᾶλλον*), außerhalb des Universums als Einzelwesen, das Ursache jener Ordnung und Zweckmäßigkeit ist, ähnlich, wie ein wohldisciplinirtes Kriegsheer die Idee des Guten sowohl in sich hat, in seiner Ordnung und Zucht, als außer sich, in der Person des Oberbefehlshabers Met. XII, 10, 1 ff.

f) Da Gott ganz ohne Materie ist, so ist sein Wesen schlechthin intelligibel, sein Leben das reine Denken; er ist das reine Denken in voller individueller Wirklichkeit, oder er ist *νοῦς* XII, 7, 14. 15. Eine handelnde oder schaffende Thätigkeit (*πρακτικὴ ἢ ποιητική*) kommt ihm nicht zu, da diese beiden Thätigkeiten ihren Zweck außer sich haben und durch ein Bedürfniß hervorgerufen sind; Gott bedarf nichts und hat keinen Zweck außer sich, er ist *αὐτάρκης* und selbst der Zweck aller Dinge [33]). Es bleibt folglich für die Gottheit keine andere Thätigkeit übrig, als die denkende Betrachtung, *ἡ θεωρία* [34]). Die denkende Betrachtung aber ist das Angenehmste und Beste [35]), und da Gott beständig in solcher Betrachtung begriffen ist, so lebt er das beste und seligste Leben [36]). Gegenstand seines Denkens kann nicht etwas sein, was außer ihm ist: denn sein Denken kann nur das Beste zum Inhalt haben, und das Beste ist er selbst; folglich denkt Gott sich selbst, oder (da er nichts Anderes als das Denken ist) sein Denken ist Denken des Denkens, *νόησις νοήσεως* XII, 9, 8; sein Leben ist ein ewiges Verweilen in dem Herrlichsten, das uns nur hin und wieder auf kurze Augenblicke zu Theil wird, wenn wir nicht mit Mühe auf etwas Bestimmtes reflektiren, wie wir in der Regel müssen, sondern unserer selber als denkender Wesen mit Freuden inne werden, XII, 7, 11.

So ist also Gott, wie Aristoteles am Schluß seiner Beschreibung des göttlichen Wesens in gehobenem Tone sagt, ein ewiges und bestes

33) Met. XIV, 4, 9. De coel. II, 12. p. 292, b, 4: *τῷ ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐδὲν δεῖ πράξεως· ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὗ ἕνεκα.* Eth. Nic. X, 8. Polit. VII, 3, 6.

34) Eth. Nic. X, 8: *τῷ δὴ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη.*

35) Met. XII, 7, 15.

36) Met. XII, 7, 11. 17. Eth. Nic. X, 8.

Wesen, ζῷον ἀΐδιον ἄριστον (XII, 7, 18), dessen Thätigkeit reine Selbstbeschauung, und dessen Leben ununterbrochene Seligkeit ist (XII, 7, 11. 16. 17. de coel. II, 3. p. 286, a, 9: θεοῦ ἐνέργεια ἀθανασία· τοῦτο δ' ἐστὶ ζωὴ ἀΐδιος).

8. Kritik der aristotelischen Gottesidee.

Die aristotelische Gottesidee verdient Beachtung als erster Versuch, den Theismus metaphysisch zu begründen. Man muß ihr zugestehen, daß sie mit dem übrigen System des Aristoteles aufs Engste zusammenhängt. Sie ist namentlich eine nothwendige Consequenz der aristotelischen Ansicht, daß die Materie sich nicht selbst in Bewegung setzen könne, sondern um in Bewegung zu kommen, eines bewegenden Prinzips bedürfe [37]). Und daß Aristoteles dieses bewegende Prinzip nicht als bewußtlose Kraft, sondern als Einzelwesen bestimmt hat, war die nothwendige Consequenz seiner Ansicht, daß nur ein Einzelwesen οὐσία sei und reale Wirksamkeit habe. Andererseits leidet die aristotelische Gottesidee an bedeutenden Schwierigkeiten. Das Causalitätsgesetz, aus welchem Aristoteles auf einen ersten Beweger schließt, hat zur logischen Consequenz nicht das Dasein einer ersten Ursache, sondern einen unendlichen Regreß, eine unendliche Abfolge von Ursachen und Wirkungen. Ferner hätte Aristoteles, auch wenn jener Beweis stichhaltig wäre, doch nur das Dasein einer ersten bewegenden Ursache bewiesen, nicht aber die Existenz eines denkenden, glückseligen, besten Wesens, das hoch über dem Begriff einer bewegenden Ursache steht. Ferner hat Aristoteles die Einwirkung Gottes auf die Welt ganz im Unklaren gelassen. Nach ihm bewegt Gott als erster Beweger die Welt. Allein, da er unbeweglich ist, kann er eine bewegende Thätigkeit auf etwas Anderes nicht ausüben. Diesen Widerspruch zu beseitigen, ergreift Aristoteles ein geistreiches, aber nicht stichhaltiges Auskunftsmittel, wenn er sagt, wie das Schöne und Begehrenswerthe eine bewegende Kraft ausübe, ohne sich selbst zu bewegen, so übe auch Gott, ohne selbst in Bewegung zu gerathen, als ὀρεκτὸν oder ἐρώμενον eine Anziehungskraft auf die Welt aus, die ein Verlangen nach dem Besten in sich trage und sich ihm zu fügen strebe, wie das Niedere

---

37) Met. I, 9, 23. XII, 3, 11. XII, 6, 10. 8, 4. Mehr s. o.

dem Höheren, das Unvollkommenere dem Vollkommenern Phys. I, 9. Dieser bildliche und mythische Ausdruck läßt die Sache völlig unerklärt, und er steht im Widerspruch damit, daß Aristoteles sonst der Materie ein eigenes Bewegungsprinzip abspricht. Ueberdieß hätte die Materie, wenn sie nach vollkommenem Seyn verlangt und durch dieses Verlangen bewegt wird, das Streben nach der Form in sich selber; dadurch wäre eine getrennt von der Materie existirende Gottheit wieder überflüssig, das bewegende Formprinzip wäre der Welt als solcher immanent. In der That läßt Aristoteles durch die oberste Gottheit nicht die *κίνησις* im Sinne der Erzeugung der verschiedenen Gattungen der Wesen aus den beiden Prinzipien Form und Materie bewirkt werden; Gott bringt vielmehr blos die ewige Kreisbewegung des Gesammtuniversums hervor [38]), welche nur sehr indirekt auf den Prozeß des lebendigen Werdens in der stofflichen Welt von Einfluß ist (s. u. § 37, 2). Daß die Gottheit nur diese durchaus gleichmäßige und ewig in sich selbst zurückgehende Kreisbewegung des Universums hervorbringt, stimmt zwar ganz treffend zu der unbewegt um sich selbst kreisenden Denkthätigkeit Gottes [39]); aber wir erfahren nicht, wie er sie bewirkt. Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß Aristoteles anderwärts behauptet, das Bewegende wirke auf das Bewegte nur durch Berührung (*θίξις, ἅπτεσθαι*) [40]). Aristoteles setzt dieß folgerichtig auch von der Einwirkung des ersten Bewegers auf die Welt voraus [41]). Allein wie ein immaterielles Wesen durch Berührung soll wirken können, ist nicht abzusehen.

Ein anderer Mangel ist, daß Aristoteles die Einheit Gottes keineswegs streng durchgeführt hat. Nach ihm bewegt der erste Be-

---

38) Met. XII, 8, 4: *τὸ κινέμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι, καὶ τὸ πρῶτον κινῦν ἀκίνητον εἶναι καθ' ἑαυτό, καὶ τὴν ἀΐδιον κίνησιν ὑπὸ ἀϊδίε κινεῖσθαι καὶ τὴν μίαν ὑφ' ἑνός, τὴν τῦ παντὸς ἁπλῆν φοράν.*

39) Phys. VIII, 6: *τὸ ἀκίνητον, ἅτε ἁπλῶς καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ διαμένον, μίαν καὶ ἁπλῆν κινήσει κίνησιν.* Ebd. 9: Die Kreisbewegung ist *ἁπλῆ*, sie ist *τέλειος, συνεχής* (beständig) und *ἀΐδιος*, weil sie keine Raumgrenze findet, sondern stets um den Mittelpunkt sich dreht, sie ist zugleich Ruhe (*ἠρεμεῖ*), weil sie *τὸν αὐτὸν τόπον κατέχει*, und sie ist am ehesten *ὁμαλή* (gleichmäßig) unter allen Bewegungen. Der Ort, wo Gott ist und bewegt, ist der äußerste Umkreis der Welt Phys. VIII, 10.

40) de gen. anim. II, 1: *κινεῖν τε γὰρ μὴ ἁπτόμενον ἀδύνατον.*

41) de gen. et corr. I, 6. Phys. VIII, 10.

weger direct nur den πρῶτος οὐρανός, den Fixsternhimmel; die Planetensphären, deren Bewegung von derjenigen des Fixsternhimmels abweicht, haben wiederum, da die Materie sich nicht selbst bewegen kann, ihre besonderen Beweger[42]). Diese Beweger der Planetensphären sind eine Art Untergötter; sie sind, wie die Gottheit selbst, ewige, unbewegliche und immaterielle Wesen. Diese Untergötter machen große Schwierigkeit, besonders, da sich bei ihrer Mehrheit eine πολυκοιρανίη ergibt; auch bleibt ihr Verhältniß zum ersten Beweger unklar. Wenn endlich Aristoteles die Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt auf Gott zurückführt (Met. XII, 10, 1 ff.), so sieht man nicht ab, mit welchem Rechte er dieß thun kann; da durch die von Gott bewirkte Kreisbewegung des Universums die zweckmäßige Einrichtung der Welt von ferne nicht erklärt ist. Ueberhaupt hat Aristoteles an seiner Gottesidee so viel im Unklaren gelassen, daß sich auch auf weitere Fragen, z. B. wie sich das göttliche Denken zu den begrifflichen Formen der diesseitigen Dinge verhalte, keine Antwort geben läßt.

§ 37. Die Physik des Aristoteles.

Die Gottheit allein ist rein begriffliches Wesen ohne Beimischung von Materie: alles Uebrige, was existirt, ist aus Stoff und begrifflicher Form zusammengesetzt. Aber die Art und das Verhältniß dieser Mischung ist bei jedem Naturproduct verschieden. Je mehr in ihm die Form überwiegt, eine desto höhere Stufe nimmt es ein; je mehr in ihm die trübende und verunreinigende Kraft der Materie vorherrscht, desto niedriger steht es. So bildet das ganze Universum eine absteigende Stufenleiter von der Gottheit bis zu den materiellsten formlosesten Producten der elementarischen Natur herab.

Die Ordnung, welche Aristoteles in der Darstellung seiner Naturlehre befolgt, und welche auch der Anordnung seiner Schriften zu Grunde liegt, ist folgende. Er handelt der Reihe nach ab 1) die allgemeinen Bedingungen alles natürlichen Daseins, namentlich Raum, Zeit und Bewegung, in den acht Büchern der Physik (Φυσικὴ ἀκρόασις); 2) das Weltgebäude in den Schriften: de coelo (περὶ Οὐρανοῦ) IV Bücher, und de generatione et corruptione (περὶ Γενέσεως

42) Met. XII, 8, 4.

καὶ φθορᾶς) II Bücher; 3) die organische Natur (Historia animalium X, de partibus animalium IV, de generatione animalium V); 4) den Menschen (de anima III und mehrere kleinere Abhandlungen anthropologischen Inhalts) [1]).

1. Die Grundbegriffe der aristotelischen Physik.

Die allgemeinen Bedingungen alles natürlichen Daseins sind **Raum, Zeit und Bewegung.** Den **Raum**, *τόπος*, definirt Aristoteles als die Grenze des umschließenden Körpers gegen den umschlossenen [2]). Man sieht aus dieser Definition, daß Aristoteles den abstracten Begriff des Raums noch nicht kennt, sondern was er *τόπος* nennt, ist ihm der Ort, den ein Körper erfüllt. Daher kann er sich auch den Raum nicht ohne ein oben und unten denken, und im Raume, *ἐν τόπῳ*, ist ihm nur Dasjenige, was von einem andern Körper umschlossen und begrenzt ist. Aus diesem Begriffe des Raums, nach welchem derselbe die Grenze eines umschließenden Körpers ist, folgt für Aristoteles von selbst, daß es keinen leeren Raum gibt Phys. III, 6. Die **Zeit** definirt Aristoteles als das Maaß oder die Zahl der Bewegung in Beziehung auf das Vorher und Nachher, d. h. als die Vielheit von Momenten, die in aller Bewegung ist und an aller Bewegung gezählt werden kann, sofern in der Bewegung immer ein Früher einem Später vorhergeht (ein Später auf ein Früher folgt) [3]). Er nimmt folglich den Begriff der Zeit, ähnlich wie den des Raums, nur in dem beschränktern Sinne der Anzahl successiver Momente, nach welcher sich Dauer und Schnelligkeit einer vorhandenen Bewegung bemißt, nicht in dem allgemeinern der Möglichkeit einer Succession überhaupt. Raum und Zeit haben objective Realität; in Beziehung auf die Zeit jedoch muß Aristoteles

---

1) *περὶ Αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, περὶ Μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, περὶ Ὕπνου, περὶ Ἐνυπνίων, περὶ Μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος, περὶ Ζωῆς καὶ θανάτε, περὶ Ἀναπνοῆς.*

2) Phys. IV, 4: der *τόπος* könnte *διὰ τὸ περιέχειν* für identisch mit der *μορφὴ* (Form) gehalten werden. *ἔςι μὲν οὖν ἄμφω* (*μορφὴ* und *τόπος*) *πέρατα, ἀλλ' οὐ τε̃ αὐτε̃, ἀλλὰ τὸ μὲν εἶδος τε̃ πράγματος, ὁ δὲ τόπος τε̃ περιέχοντος σώματος.*

3) Phys. IV, 11 Schluß: *ὅτι μὲν τοίνυν ὁ χρόνος ἀριθμός ἐςι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕςερον, φανερόν.*

von seinem Begriff derselben aus bemerken, sie sei insoweit subjectiv, als ohne einen zählenden Verstand keine Zählung der Momente einer Bewegung und somit keine Zeit möglich wäre [4]). Hinsichtlich der Frage, ob Raum und Zeit als begrenzt oder als unbegrenzt zu denken seien, erklärt sich Aristoteles dahin: die Zeit sei nothwendig unbegrenzt, d. h. ohne Anfang und Ende, da jeder Zeittheil, jedes Jetzt zwischen einem Früher oder Später in der Mitte stehe, folglich eine schon verflossene und eine nachfolgende Zeit voraussetze. Der Raum dagegen könne unmöglich als unbegrenzt gedacht werden: denn da er die Grenze eines umschließenden Körpers ist, so müßte es, falls es einen unbegrenzten Raum gäbe, einen unbegrenzten Körper geben. Aber ein unbegrenzter Körper ist ein logischer Widerspruch. Consequent in der Läugnung eines leeren und unbegrenzten Raums behauptet Aristoteles auch, außer der Welt sei kein Raum, und nicht die Welt als Ganzes, sondern nur ihre einzelnen Theile seien im Raum. Dagegen ist ihm der Raum und die körperliche Größe, wie die Zeit, unendlich der Theilbarkeit nach; nur ist er ihm nicht actuell, *ἐνεργείᾳ*, sondern blos der Möglichkeit nach, *δυνάμει*, ins Unendliche theilbar: eine Unterscheidung, durch welche er die Einwendungen des Eleaten Zeno gegen die Realität von Raum und Zeit zu erledigen glaubt. Auf die Erörterung von Raum und Zeit läßt Aristoteles sodann eine Theorie der Bewegung folgen. Er unterscheidet drei Arten der *κίνησις*, eine *κίνησις* der Quantität (*κατὰ τὸ ποσόν*), d. h. Zunahme und Abnahme (*αὔξησις καὶ φθίσις*), eine *κίνησις* der Qualität (*κατὰ τὸ ποιόν*), d. h. Anderswerden (*ἀλλοίωσις*), und eine Bewegung in Beziehung auf das Wo (*κατὰ τὸ ποῦ*), d. h. Ortsveränderung (*φορά*). Die Ortsveränderung befaßt jedoch die quantitative und qualitative Veränderung wiederum in sich, sofern Zu- und Abnahme der Materie zugleich Aenderung der Raumverhältnisse, Verwandlung zugleich der Uebergang einer bisher vorhandenen Zusammensetzung von Stoffen in eine andere ist. Aristoteles theilt aber darum die atomistische Naturansicht nicht, nach welcher alles Werden blos veränderte Mischung, d. h. blos

4) Phys. IV, 14: *πότερον δὲ μὴ οὔσης ψυχῆς εἴη ἂν ὁ χρόνος, ἢ οὔ, ἀπορήσειεν ἄν τις· ἀδυνάτου γὰρ ὄντος εἶναι τῦ ἀριθμήσοντος ἀδύνατον καὶ ἀριθμητόν τι εἶναι, ὥςε δῆλον, ὅτι οὐδ' ἀριθμός. εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης. — τὸ πρότερον μὲν καὶ ὕςερον ἐν κινήσει ἐςίν, χρόνος δὲ ταῦτ' ἐςιν, ᾗ ἀριθμητά ἐςιν.*

Ortsveränderung ist: er nimmt vielmehr ein wirkliches Anderswerden, eine wirkliche qualitative Veränderung an: eine Annahme, der er seine Unterscheidung potenziellen und actuellen Seyns zu Grunde legt. Dagegen läugnet er ein absolutes Entstehen und Vergehen, d. h. ein Werden aus nichts und zu nichts. Alles wird nach ihm aus einem Seienden und zu einem Seienden; nur dieses einzelne, bestimmte Ding entsteht und vergeht.

2. Das Weltgebäude.

Die von Einem Beweger bewegte Welt ist, wie ihr Beweger, Eins [5]). Sie ist nicht zusammenhangslos, wie eine schlechte Tragödie [6]), sondern sie stellt ein zusammenhängendes Ganze, ein wohlgeordnetes, ineinandergreifendes System dar. Sie ist nicht ein zufällig so oder so gewordenes, sondern ein begriffsmäßig gestaltetes und geordnetes Seyn, sie ist so schön und gut, als es (bei den einzelnen Unvollkommenheiten, welche aus dem Widerstande des Stoffes gegen die Form sich ergeben) nur irgend möglich ist [7]). Seiner Gestalt nach ist das Universum eine Kugel, und zwar eine genaue, vollendete Kugel, *κατ' ἀκρίβειαν ἔντορνος* (de coel. II, 4). Es muß dieß theils aus dem Grunde angenommen werden, weil die Kugel die vollendetste Figur ist, theils deßwegen, weil nur in diesem Fall die Bewegung der Welt ohne Annahme eines leeren Raums außerhalb derselben sich denken läßt. Die äußere Grenze der Welt bildet der Fixsternhimmel, oder, wie Aristoteles ihn nennt, der *πρῶτος οὐρανός*. Er schließt das ganze Universum ein, und außer ihm ist weder Raum noch Zeit. Er ist ein kugelförmiges Gewölbe, an welchem eine unzählige Menge gleichfalls kugelförmiger Sterne befestigt ist. Die Alten konnten sich nämlich noch nicht zu dem Gedanken erheben, daß sich die Himmelskörper frei im Weltraum bewegen, sondern sie stellten sich vor, daß die Sterne an einer soliden Sphäre befestigt seien, und von derselben im Kreise herumgeführt

---

5) Met. XII, 8, 25: *ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν· καὶ τὸ κινούμενον ἄρα ἀεὶ καὶ συνεχῶς ἓν μόνον· εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος.* de coel. I, 8. 9.

6) Met. XIV, 3, 12: *οὐκ ἔοικεν ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία.* XII, 10, 22.

7) Eth. Nic. I, 10: *τὰ κατὰ φύσιν, ὡς οἷόντε κάλλιστα ἔχειν, οὕτω πέφυκεν.* VII, 14: *πάντα φύσει ἔχει τι θεῖον.*

würden. Die Bewegung des Fixsternhimmels ist die Kreisbewegung, weil diese die vollkommenste Bewegung ist, und weil nur die Kreisbewegung, die Rückkehr der Bahn in sich selbst, ewig seyn kann, nicht aber eine Bewegung in gerader Linie; sie ist durchaus gleichmäßig und wandellos. Seinem Wesen nach ist der Fixsternhimmel der vollkommenste Theil der Welt, weil er dem ersten Beweger am nächsten steht und das erste Bewegte, *τὸ πρῶτον κινούμενον*, ist. Er besteht nur aus Einem Stoff, aus Aether, einem Element, das bei Aristoteles als fünftes zu den vier empedokleischen hinzukommt oder vielmehr ihnen vorantritt; da er nur aus diesem Einen Element besteht, so ist er rein von aller Veränderung; denn der Aether ist unwandelbare, nur der Kreisbewegung fähige, stets sich gleichbleibende Substanz. Ebendarum ist dieser Himmel auch die Stätte vollkommenen Seyns und Lebens, der Schauplatz unvergänglicher Ordnung. Die Sterne, aus denen er besteht, sind leidenlose, nicht alternde Wesen, die das seligste Leben führen, ewig in müheloser Thätigkeit begriffen, viel göttlicher als der Mensch. Unsere Altvordern haben das Wahre geahnt, wenn sie die Gestirne für Götter angesehen haben, Met. XII, 8, 26.

Innerhalb des Fixsternhimmels, concentrisch mit ihm, liegt die planetarische Region, zu welcher Aristoteles außer den fünf den Alten bekannten Planeten auch Sonne und Mond rechnet. Sie ist schon deßhalb unvollkommener, als der Fixsternhimmel, weil sie, obwohl wie dieser aus Aether bestehend, doch dem ersten Beweger ferner steht. Auch zerfällt sie, abweichend vom Fixsternhimmel, dessen Eine Sphäre sämmtliche Fixsterne trägt, in eine Mehrheit von Sphären, welche durch die Abstände der Planeten von einander und durch die Verschiedenheit ihrer Umläufe nöthig sind. Die Bewegung der Planetensphären ist nicht mehr die reine Kreisbewegung, sondern eine ungleichmäßige, zusammengesetzte Bewegung in schiefen Bahnen. Sie wird zwar von der Bewegung der Fixsternsphäre mithervorgebracht, aber nicht von ihr allein, und Aristoteles sieht sich daher genöthigt, für jede der sieben Planetensphären einen eigenen Beweger anzunehmen. Diese Beweger der Planetensphären denkt er sich, wie die Gottheit selbst, als ewige, unbewegte und immaterielle Wesen [8]). Nun läßt sich allerdings nicht läugnen, daß diese An-

8) Met. XII, 8, 4: *ἐπεὶ ὁρῶμεν παρὰ τὴν τῦ παντὸς ἁπλῆν φορὰν, ἣν κινεῖν*

nahme eine nothwendige Consequenz der aristotelischen Bewegungs-theorie ist: aber neben der höchsten Gottheit spielen jene Untergötter eine seltsame Rolle; besonders anstößig ist ihre Vielheit, da nach Met. XII, 8, 24 Alles, was ein gleichartiges Vieles ist, Materie hat.

In der Mitte des Weltgebäudes befindet sich, gleichfalls eine Kugel, aber unbeweglich ruhend, die Erde. Sie ist der unvollkommenste Theil der Welt, weil sie dem ersten Beweger am fernsten steht. Auf ihr herrscht statt der Wandellosigkeit der Gestirnwelt ununterbrochenes Entstehen und Vergehen. Der Grund dieses Wechsels, der die Gegend unter dem Monde beherrscht, ist die ungleichmäßige Bewegung der Planetensphären. Würde einzig und allein der Fixsternhimmel auf die Erde einwirken, so würde er vermöge seiner schlechthin gleichmäßigen Bewegung entweder stetiges Entstehen oder stetiges Vergehen hervorbringen. Allein die Planeten, namentlich die Sonne, üben bei ihrer ungleichmäßigen Bewegung, indem sie der Erde bald näher, bald ferner stehen, einen ungleichen Einfluß auf sie aus, und die Folge hievon ist der auf der Erde herrschende Wechsel des Entstehens und Vergehens, de gen. et corrupt. II, 10. Doch auch in diesem Wechsel des Entstehens und Vergehens nimmt die Erde in ihrer Art an der Unveränderlichkeit des Himmels und an der Continuität seiner Bewegung Theil, sofern jener Wechsel in endlosem Kreislauf vor sich geht. In der Endlosigkeit seines Werdens ahmt das Irdische die Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Himmlischen nach. Ein ewiges Seyn, wie den Gestirnen, konnte der Erde nicht zukommen, da sie dem ersten Beweger am fernsten steht: dafür verlieh ihr Gott ein unaufhörliches Werden, de gener. et corr. II, 10.

So zerfällt also dem Aristoteles das Universum in zwei Gebiete, das Diesseits und das Jenseits, *τὰ ἐκεῖ* und *τὰ ἐνθάδε*. Das Jenseits oder die Region des Himmels ist das Gebiet des wandellosen Seyns und der unveränderlich gleichen Bewegung; das Diesseits oder die Region unter dem Monde die Stätte endlosen Anderswerdens, zugleich aber der Ort, wo sich nun hiefür auch der

---

φαμὲν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φορὰς οὔσας τὰς τῶν πλανήτων ἀϊδίους, ἀνάγκη καὶ τούτων ἑκάστην τῶν φορῶν ὑπ᾽ ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καὶ ἀϊδίου οὐσίας. φανερὸν τοίνυν, ὅτι τοσαύτας οὐσίας ἀναγκαῖον εἶναι, τήν τε φύσιν ἀϊδίους καὶ ἀκινήτους καὶ ἄνευ μεγέθους.

Reichthum und Wechsel des organischen Lebens unter dem Einfluß der höhern Weltkörper entfalten kann.

3. Die organische Natur.

Die Natur im engern Sinne des Worts umfaßt die Fülle des organischen Lebens, das die Oberfläche unserer Erde bedeckt. Alle diese Producte der organischen Natur weisen in ihrem Bau und ihren Lebensfunctionen große Zweckmäßigkeit auf. Wir schließen hieraus, daß die Urheberin derselben, die Natur, nicht nach Zufall und mit blinder Kraft, sondern nach Zwecken handelt, daß sie ein möglichst Bestes hervorzubringen sucht, und ein Ideal vor Augen hat, das sie zu verwirklichen bestrebt ist [9]). Wenn sie nichts desto weniger ihren Zweck häufig verfehlt, Ueberflüssiges, Unzweckmäßiges und Mißlungenes hervorbringt, so hat dieß einen doppelten Grund. Der eine ist die Bewußtlosigkeit ihres Thuns. Sie handelt nicht nach vernünftiger Ueberlegung und klarer Einsicht, sondern sie ist eine nach unbewußtem Triebe wirksame Künstlerin (Phys. II, 8). Der zweite Grund ist der Widerstand der Materie, die dem auf Verwirklichung der Form gerichteten Bestreben der Natur sich entgegensetzt: eine Folge dieses Widerstands ist das viele Zufällige, Unvollkommene (*πεπηρωμένον*), Ueberschüssige (*περιττόν, περίττωμα*) und Abnorme (*τέρατα*), was die Natur hervorbringt; sie will (*βούλεται*) oft Besseres hervorbringen, als sie hervorbringt, sie vermag es aber nicht [10]).

9) De coel. I, 4: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.* II, 8: *οὐθὲν ὡς ἔτυχεν ποιεῖ ἡ φύσις.* de gener. anim. II, 6: *οὐθὲν ποιεῖ περίεργον οὔτε μάτην ἡ φύσις.* de part. anim. 4, 10: *ἡ φύσις ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ποιεῖ τὸ βέλτιςον.* Und besonders Phys. II, 8, wo ausführlich das Wirken der Natur nach Endursachen gegen die mechanische Naturansicht vertheidigt und mit dem Satze geschlossen wird: die Natur beräth sich zwar nicht über Das, was sie schaffen will; aber Das ist kein Beweis gegen ihr zweckmäßiges Schaffen, *καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βȣλεύεται* (die Kunst producirt nicht durch Reflexion): *ὥστε εἰ τῇ τέχνῃ ἔνεστι τὸ ἕνεκά τȣ, καὶ ἐν φύσει. μάλιστα δὲ δῆλον, ὅταν τις ἰατρεύῃ αὐτὸς ἑαυτόν· τȣ́τῳ γὰρ ἔοικεν ἡ φύσις.* Alle diese Sätze sind nur Anwendungen der allgemeinen Lehre des A. von der Allwirksamkeit des Begriffs in der Materie.

10) Polit. I, 6 (Bekk.): *ἀξιοῦσιν, ὥσπερ ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπον καὶ ἐκ θηρίων γίνεσθαι θηρίον, οὕτω καὶ ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθόν· ἡ δὲ φύσις βούλεται μὲν τȣ̃το ποιεῖν πολλάκις, οὐ μέντοι δύναται.* Im gleichen Sinne steht *βούλεται μὲν ἡ φύσις — συμβαίνει δὲ πολλάκις τοὐναντίον* ebd. c. 5.

Die verschiedenen Klassen organischer Wesen, Pflanze, Thier, Mensch, nimmt Aristoteles als gegebene aus der Erfahrung auf, bemerkt aber, daß die Natur in der Hervorbringung des Lebendigen stetig vom Unvollkommenern zum Vollkommenern vorwärts gehe, bis sie endlich beim Menschen ankomme (s. Zeller II, 2, S. 388 ff.).

Was zuvörderst das Gemeinsame der Reiche des organischen Lebens betrifft, so kommt allen Drei, der Pflanze, dem Thier und dem Menschen, eine Seele zu. Denn die organische Natur unterscheidet sich von der unorganischen dadurch, daß sie Leben hat, Leben aber ist Selbstbewegung [11]), und diese kann ein Wesen nur dadurch haben, daß es nicht blos Materie an sich hat, welche sich nicht selbst bewegen kann (S. 212), sondern auch ein die Materie bewegendes thätiges Prinzip in ihm ist. Die Selbstbewegung, in welcher das Leben besteht, befaßt, alle Klassen organischer Wesen zusammengenommen, in sich: die Erhaltung des Lebenden oder seine Ernährung und sein Wachsthum, die Fortpflanzung, die Empfindung, die Vorstellung und das Begehren. Alle diese Functionen kann die Materie selbst nicht realisiren; sowohl die Einrichtung des Leibs für diese Functionen als ihre fortwährende Ausübung kann nur ein von der Materie verschiedenes thätiges Prinzip bewirken. Dieses Prinzip ist die Seele. Die Seele ist *αἰτία* und *ἀρχή* des Lebens; sie verhält sich zum Leibe, wie das *εἶδος* zur *ὕλη*, wie die *ἐνέργεια* (Met. VIII, 3, 2) oder *ἐντελέχεια* zum bloßen *δυνάμει ὄν*, sie ist die *ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος*, und zwar die „*πρώτη ἐντελέχεια*“ desselben (de anima II, 1), d. h. Dasjenige, wodurch die Lebensthätigkeit, zu welcher der materielle Leib potentialiter angelegt ist, wirklich wird und in steter vollendeter Wirklichkeit erhalten wird (vgl. S. 211), s. z. s. das erste Bewegende im Körper. Die Seele ist so wenig materiell, als das *εἶδος* überhaupt es ist, sie ist die Materie bewegendes, aber selbst immaterielles und unbewegtes *εἶδος*. Obwohl sie aber vom Körper verschieden ist (*διήρηται* Phys. VIII, 4), so ist sie doch nicht geschieden oder trennbar von ihm (*χωριστή* an. II, 1); eine *ψυχή* ohne *σῶμα* kann so wenig gedacht werden, als eine Sehkraft ohne Augen,

---

11) Phys. VIII, 4: *κινεῖται τὰ μὲν ὑφ᾽ ἑαυτοῦ, τὰ δὲ ὑπ᾽ ἄλλου, καὶ τὰ μὲν φύσει, τὰ δὲ βίᾳ καὶ παρὰ φύσιν· τό τε γὰρ αὐτὸ ὑφ᾽ ἑαυτοῦ κινούμενον φύσει κινεῖται, οἷον ἕκαστον τῶν ζώων.*

eine Kraft zu gehen ohne Füße (de gener. animal. II, 3: τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν); die Seele ist für diesen Leib, dieser Leib für diese Seele da (de an. II, 2: σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ, σώματος δέ τι. Met. VIII, 2: die ψ. ist οὐσία καὶ ἐνέργεια σώματός τινος); sie ist nicht mit dem Körper identisch, aber sie ist auch nur an ihm; es ist mit Leib und Seele gewissermaaßen wie mit dem κηρός und seinem σχῆμα; wie das Wachs und seine Gestalt verschieden sind, aber Ein Wesen bilden, so Leib und Seele (de an. II, 1); sie ist eine im Körper allgegenwärtige, ihn beherrschende, aber mit ihm und wie er entstehende und vergehende Kraft.

Der Unterschied unter den drei Reichen des Organischen besteht nach Aristoteles darin, daß die Seele der Pflanze nur ernährend (θρεπτική), die des Thiers ernährend und empfindend (αἰσθητική) ist, beim Menschen aber zu diesen beiden Ausrüstungen als dritte noch das Denken oder der νοῦς hinzukommt, de an. II, 4.

Das Leben der Pflanze beschränkt sich auf die Ernährung, die Fortpflanzung der Gattung miteingeschlossen. Es fehlt ihr freie Bewegung, Geschlechtsdifferenz, Empfindung, überhaupt ein wahrer Lebensmittelpunkt, μεσότης (de anim. II, 12), wie man besonders daraus sieht, daß viele Pflanzen, auch wenn man sie zerschneidet, fortleben.

Diese Einheit des leiblichen und geistigen Organismus, die der Pflanze noch fehlt, hat das Thier. Jedes Glied seines Leibs ist um eines Zweckes, um einer bestimmten Verrichtung willen da [12]). Auch hat das Thier einen Mittelpunkt seines leiblichen Organismus, der bei den ausgebildeteren Thieren das Herz ist. Zu dieser Einheit des Körpers kommt bei dem Thier die Einheit der Seelenthätigkeit hinzu. Die äußeren Eindrücke laufen in dem Mittelpunkt einer empfindenden Seele zusammen, und mit der Empfindung verknüpft sich ein Gefühl der Lust und Unlust; mit diesem das Begehrungsvermögen, τὸ ὀρεκτικόν, das schon bei den Thieren sehr verschiedene ἤθη oder Charaktere und damit Analogien zu menschlichen Tugenden

12) de part. I, 5. p. 645, b, 14: ἐπεὶ δὲ τὸ ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἕκαστον ἕνεκά του, τὸ δὲ οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα. ὥστε καὶ τὸ σῶμά πως τῆς ψυχῆς ἕνεκεν, καὶ τὰ μόρια τῶν ἔργων ἕνεκεν, πρὸς ἃ πέφυκεν ἕκαστον. Die Schrift des Aristoteles de partibus animalium ist eine Durchführung dieses Gedankens.

und Fehlern zeigt (Eth. Nic. VI, 13). Ferner sind bei den Thieren die Geschlechter geschieden, die geschlechtlichen Verrichtungen an zwei Individuen vertheilt: wobei sich das Männliche zum Weiblichen verhält, wie die Form und bewegende Ursache zur Materie, d. h. bei der Erzeugung eines lebendigen Wesens liefert zu demselben der männliche Theil die Seele, der weibliche Theil den Stoff oder Körper. Auch innerhalb der Thierwelt findet ein stufenweises Aufsteigen statt. Die höheren Thiergattungen haben vor den niedrigeren aufrechte Stellung, die Fähigkeit willkührlicher Ortsveränderung, das Gebähren lebendiger Jungen, Stimme als Ausdruck der Empfindung, ferner Einbildungskraft (*φαντασία*) und Gedächtniß (*μνήμη*), Verstand, List und Gelehrigkeit voraus. Das vollkommenste Thier ist der Mensch [13]): aber zur Vollkommenheit seines leiblichen und seelischen Organismus kommt noch ein höheres Prinzip hinzu, die Vernunft, deren Besitz ihn über das Thierreich hinaushebt.

4. Der Mensch.

1. Der Mensch ist der Zweck der gesammten irdischen Natur; er hat den vollkommensten Leib und die vollkommenste Seele. Die ernährende Seele hat er mit den Pflanzen, die empfindende mit den Thieren gemein; vor beiden aber hat er die Vernunft voraus, welche letztere Aristoteles geradezu als eine eigene, von der *ψυχή* verschiedene und über sie erhabene Kraft im Menschen zu betrachten geneigt ist.

a) Die menschliche Seele, noch abgesehen von der Vernunft, ist von der Pflanzen- und Thierseele dadurch verschieden, daß sie weit vollkommener organisirt ist in Bezug auf Empfindung, Wahrnehmung, Einbildungskraft und Gedächtniß, so daß nun, unterstützt von der gleich vollkommenen leiblichen Organisation, wie sich diese z. B. in der Hand des Menschen darstellt, das Seelenleben sich wirklich vollständig realisirt und der Satz zur Wahrheit wird, daß alles Einzelne um des Ganzen, und daß der Körper um der Seele willen da ist (Anm. 12). Allein deßungeachtet ist auch die menschliche Seele an den Leib gebunden und daher auch wie er dem Vergehen unterworfen (*φθαρτή*) [14]).

13) Hist. An. IX, 1. p. 608, b, 7: (*ὁ ἄνθρωπος*) *ἔχει τὴν φύσιν ἀποτετελεσμένην.*

14) Met. XII, 3, 10: *εἰ* (nach der Auflösung von Stoff und Form) *ὕστερόν*

b) Wesentlich verschieden von der Seele ist die **Vernunft** (*νοῦς*). Wie sonst im Universum, so steht auch beim Menschen unsrem Philosophen die Intelligenz so hoch, daß er sie [15]) als etwas Fürsichseiendes, als rein selbstständige geistige Substanz betrachtet. Die Seele ist in der Zeit entstanden, sie kann nicht ohne den Körper bestehen, und geht mit ihm zu Grund. Der *νῦς* dagegen hat kein Entstehen und Vergehen: er ist vom Körper und von der Seele selber völlig unabhängig und trennbar, er ist überhaupt mit nichts außer ihm vermischt oder verwachsen; er ist, was er ist, sei er nun in einem Körper oder nicht; er ist ewig und unsterblich [16]). Ferner ist jede Seelenthätigkeit, z. B. Erinnerung, Begierde, Liebe, an eine körperliche Thätigkeit gebunden, wogegen der *νῦς* mit dem Leibe in keiner Berührung steht [17]). Während endlich die Seelenkräfte sich stufenweise aus einander entwickeln, aus der Ernährung die Empfindung, aus der Empfindung die Begierde und Bewegung, ist der *νῦς* nicht als Entwicklungsstufe des psychischen Lebens zu begreifen, sondern er ist ein ganz eigenthümliches und selbstständiges Prinzip; er ist schlechthin leidenlos (*ἀπαθής*), durchaus *ἐνεργείᾳ ὤν*, actuelles, nicht blos potenzielles Seyn. Um aller dieser Eigenschaften willen ist er auch nicht etwas blos Diesseitiges, Natürliches, Menschliches, sondern er ist ein Göttliches, das anderwärtsher in den Menschen kommt [18]). Seine Thätigkeit ist das Denken, er erkennt die Wahrheit, die letzten Prinzipien der Dinge, die *ἀρχαί* (Eth. Nic. VI, 6. vgl. S. 200), er erkennt Alles, was *νοητόν* oder durch das Denken

---

τι ὑπομένει, σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα, ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως. Andere Stellen in d. Vf. Anmerkung zu Met. XII, 3, 10.

15) Nicht ohne Rücksicht auf die Lehre des Anaxagoras, wie auch schon in der Lehre vom göttlichen *νοῦς*.

16) de an. III, 5: *ὁ νῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ. χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον.* II, 2: *ὁ νῦς ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τῦ φθαρτῦ.* Met. XII, 3, 10 (Anm. 14) dagegen ist der *νῦς* als Theil der Seele vorausgesetzt.

17) de gen. et corr. II, 3. p. 736, b, 29: *οὐδὲν τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ νοῦ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.*

18) de gen. et corrupt. II, 3. p. 736, b, 27: *λείπεται, τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι, καὶ θεῖον εἶναι μόνον.* Eth. Nic. X, 7: *θεῖον ὁ νῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον.*

zu erfassen ist; und da nun in der That das *νοεῖν* und das *νοητόν* nicht verschieden, sondern Denken und Gedanke Eines sind, so ist auch das Denken des menschlichen *νοῦς* ein Denken seiner selbst, wie das des göttlichen *νοῦς* es ist [19]). Im Menschen als Subject des *νοῦς* erhebt sich somit das unvollkommene diesseitige Seyn wieder zur völligen Aehnlichkeit und Wesensverwandtschaft mit der höchsten Gottheit; er schließt den Ring wieder zusammen, er verbindet das Untere mit dem Obern, das Irdische mit dem Himmlischen, das Sterbliche mit dem Unsterblichen.

Indeß konnte Aristoteles sich nicht verbergen, daß die Vernunft des Menschen, obgleich nach ihm fähig, alle Wahrheit zu erkennen, doch nur allmälig sich entwickelt und vor Irrthum nicht sicher ist; desgleichen nicht, daß sie die wirklichen Dinge kennen lernen muß und daher auch abhängig ist von den Thätigkeiten des sinnlichen Empfindens und Wahrnehmens; endlich nicht, daß sie auch in Beziehung zum praktischen Leben, zum Begehren und Wollen steht. Aristoteles konnte daher dem Menschen doch nicht blos jene reine absolute Intelligenz beilegen, er mußte anerkennen, daß die menschliche Intelligenz Endlichkeit an sich hat. Daher unterschied er im Menschen einen doppelten *νοῦς*: er stellte dem *νοῦς* in seiner reinen Freiheit und Selbstständigkeit (wie er oben beschrieben wurde) zur Seite den *νοῦς παθητικός*, d. h. die den Bedingungen endlichen Seyns und Werdens unterworfene Vernunft, die Vernunft, welche nicht unmittelbar mit dem Unsinnlichen, Ewigen, Intelligibeln sich zu thun macht, sondern mit dem stofflichen oder sinnlichen Seyn, sei es theoretisch oder praktisch, beschäftigt ist; leidend heißt sie, weil sie dieses gegebene Seyn in sich aufnimmt, und weil sie erst allmälig zur Actualität sich entwickelt. Die leidende Vernunft ist zunächst nur *δυνάμει* oder potenziell Vernunft, sie gleicht ursprünglich einer Schreibtafel, auf welche noch nichts wirklich geschrieben ist (*ὥσπερ γραμματεῖον, ἐν ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον*

---

19) Met. XII, 9, 10. 11: zwar scheint es, daß *οὐ ταὐτό* sei die *νόησις* und das *νοούμενον*; aber bei einigen Dingen ist das Wissen die Sache selbst (*ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα*); bei den theoretischen Wissenschaften z. B. ist der Begriff und das Denken die Sache selbst (*ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις*). *οὐχ᾽ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει τὸ αὐτὸ ἔσται καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία* (?). de an. III, 4: *ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον*. Vgl. Zeller II, 2, S. 133 ff.

de an. III, 4), sie muß zuerst durch die αἴσθησις Wahrnehmungen und Erfahrungen erhalten, ehe sie zum begrifflichen Denken sich erheben oder das Allgemeine vom Einzelnen unterscheiden kann. Die reine Vernunft dagegen, die hinter und über dieser leidenden Vernunft im Menschen ist und wirkt, heißt νοῦς ποιητικός, active Vernunft, weil sie die Wahrheit unmittelbar oder durch eigene Kraft erkennt. Die leidende Vernunft ist vergänglich, wie die ψυχή (de an. III, 5: ὁ παθητικὸς νοῦς φθαρτός), und sie scheint daher eigentlich zur ψυχή zu gehören. Leider hat sich Aristoteles über das Verhältniß zwischen leidender und thätiger Vernunft nicht so klar ausgesprochen, wie es zu wünschen wäre. Die leidende Vernunft ist ihm eigentlich Das, was gewöhnlich „Verstand" genannt wird, und wozu schon im Thiere Vorstufen sich finden; die thätige Vernunft ist ihm Das, was gewöhnlich „Vernunft" allein heißt, das höchste Intelligente im Menschen, das nicht blos gegebene Dinge zu unterscheiden und zu verknüpfen weiß, wie der Verstand, sondern die letzten Prinzipien, z. B. was wahr, schön, gut, was Grund und Zweck alles Daseins sei, erkennt und so auf gleicher Stufe steht mit dem göttlichen Denken. — Auch wie es sich mit der Fortdauer nach dem Tode verhalte, läßt die aristotelische Lehre im Unklaren. Wenn die Seele sammt der leidenden Vernunft im Tode untergeht, so bleibt nur der νοῦς ποιητικός übrig, welcher mit sinnlichem Einzelsein und also auch mit der Einzelindividualität schlechthin nichts zu thun hat; die Kraft zum höchsten Erkennen, die das Individuum besaß, ist unvergänglich, aber das Individuum selbst ist dahin, weil nicht einmal ein Gedanke an seine Einzelperson und Einzelexistenz sein irdisches Dasein überlebt.

Wo Aristoteles von dem Unterschiede zwischen thätiger und leidender Vernunft absieht, nennt er die Intelligenz des Menschen λόγος oder das λόγον ἔχον[20]) oder die διάνοια[21]) (entsprechend dem platonischen λογιστικόν); die speciellern Unterschiede, die er innerhalb derselben annimmt, wird das gleich Folgende ergeben.

2. Was die Thätigkeit der Seele betrifft, so theilt sich diese, wie schon in der Thierwelt, nach zwei Seiten oder Richtungen hin; sie ist theils eine theoretische, theils eine praktische.

---

20) de an. III, 10. Eth. Nic. I, 13. VI, 2.
21) de an. III, 10. Eth. Nic. VI, 2.

Auf die erste Seite gehören innerhalb der niedern *ψυχή* die durch die Sinnesvermögen vermittelte *αἴσθησις* (Empfindung und Wahrnehmung), die *φαντασία*, die *μνήμη*, die beim Menschen zum bewußten Sichwiedererinnern und Wiedererkennen, zur *ἀνάμνησις*, sich steigert; auf die zweite das *ὀρεκτικόν* oder *ἐπιθυμητικόν μέρος τῆς ψυχῆς* [22]), auch *ἦθος* (Gemüth) genannt [23]), der Sitz der Gefühle und Affekte (*πάθη* und *παθήματα* de an. I, 1) und des Begehrens (*ὄρεξις*, *ἐπιθυμία*, *ὁρμή*) [24]) oder genauer des Habenwollens und des Verabscheuens (*δίωξις* und *φυγή*) [25]). Die Gefühle, *πάθη*, zerfallen in Lust und Unlust, *ἡδονή* und *λύπη*. Lust entsteht dann, wenn die Lebensthätigkeit (*ἐνέργεια*) gefördert, Unlust, wenn sie gehemmt wird [26]). Jede Thätigkeit, sei sie niederer oder höherer Art, kann Förderung oder Hemmung erleiden; die Förderung unserer Thätigkeit empfinden wir als gut, *ἀγαθόν*, die Hemmung als übel, *κακόν*; und indem nun unsere Natur dazu angethan ist, auf jede solche Empfindung zu reagiren, entsteht das *ἥδεσθαι* oder *λυπεῖσθαι* [27]). Ganz klar gibt Aristoteles nicht an,

---

22) Eth. Nic. I, 13. VI, 2.

23) Eth. Nic. a. a. O.

24) Eth. Nic. I, 13.

25) Eth. Nic. VI, 2.

26) Eth. Nic. VII, 13: *εἶναι τὴν ἡδονὴν λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως ἀνεμπόδιστον.* 14: wenn eine *ἐνέργεια ἀνεμπόδιστος* ist, *τοῦτό ἐστιν ἡδονή*. X, 4: *καθ' ἑκάστην αἴσθησιν ὅτι γίνεται ἡδονή, δῆλον. — δῆλον δὲ καὶ ὅτι μάλιστα* (*γίνεται ἡδονή*), *ἐπειδὰν ἥ τε αἴσθησις ᾖ κρατίστη καὶ πρὸς τοιοῦτον* (*κράτιστον*) *ἐνεργῇ*. Ebd.: *καθ' ἕκαστον βελτίστη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια τοῦ ἄριστα διακειμένου πρὸς τὸ κράτιστον τῶν ὑφ' αὐτήν· αὕτη δ' ἂν τελειοτάτη εἴη καὶ ἡδίστη. κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησιν* (Tastsinn u. s. w.) *ἐστὶν ἡδονή, ὁμοίως δὲ καὶ* (*περὶ*) *διάνοιαν καὶ θεωρίαν, ἡδίστη δὲ ἡ τελειοτάτη, τελειοτάτη δὲ ἡ τοῦ εὖ ἔχοντος πρὸς τὸ σπουδαιότατον τῶν ὑφ' αὐτήν*. D. h.: *ἡδονή* entsteht bei einer *ἐνέργεια*, wenn sie ungehindert verläuft, oder genauer: wenn das Thätige am Menschen, sei es nun ein niederes oder ein höheres Seelenvermögen, 1) selbst in guter oder vollkommener Verfassung, in voller Integrität sich befindet (wenn man gut sieht, hört, leicht denkt, arbeitet u. s. w.), und wenn dasselbe 2) zu thun bekommt mit einem Gegenstand, der für es gut ist (wenn man etwas sieht, das dem Sehvermögen zuträglich oder entsprechend ist, z. B. reines Licht oder eine schöne Farbe, oder wenn man etwas den Geruch- oder Geschmackssinn Befriedigendes zu riechen oder zu schmecken, etwas dem Erkennen Befriedigung Gewährendes zu erkennen bekommt). Also *ἡδονή* entsteht aus ungehemmter und durch ihren Gegenstand befriedigter, somit in jeder Beziehung geförderter Thätigkeit.

27) de an. III, 7: *τὸ μὲν ἐν αἰσθάνεσθαι* (Empfinden im theoretischen Sinne,

worin das Gefühl der Lust und Unlust besteht; es scheint aber, er verstehe darunter eben dieß, daß die Seele Das, was sie als *ἀγαθόν* empfindet, festzuhalten, das, was sie als *κακόν* empfindet, abzustoßen oder von sich zu entfernen sucht. Aus der *ἡδονή* und *λύπη* entstehen theils Affekte, theils Begehrungen (de an. II, 4). Zu den Affekten (*πάθη* oder *παθήματα*) gehören vor Allem diejenigen, welche aktiv gegen ein *κακόν* vorgehen, die rüstigen oder thätigen Affekte der Entrüstung, des Zornes, des Widerstrebens und Sichzurwehresetzens; Aristoteles faßt diese, wie Plato, unter dem Begriff des *θυμός* [28]) zusammen. Der *θυμός* ist edler als die *ἐπιθυμία*, er wallt gegen Dasjenige auf, wogegen der Mensch sich wehren zu sollen glaubt, er handelt hiemit vernunftgemäß und der Vernunft, wenn auch rasch und übereilt, Folge leistend; die *ἐπιθυμία* dagegen strebt blind dem Angenehmen und dem Genusse zu [29]). Sofern das *ὀρεκτικὸν μέρος ψυχῆς* oder das *ἦθος* durch die *αἴσθησις*, noch nicht durch die Vernunft regiert wird, heißt es auch das *ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς* [30]); indeß hat auch dieses Seelenvermögen an der Vernunft bis zu einem gewissen Grade Theil, sofern nicht blos der *θυμός*, sondern auch die *ἐπιθυμία* der Unterwerfung unter die

---

Wahrnehmen) *ὅμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν* (sagen und denken, daß etwas da sei)· *ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα διώκει ἢ φεύγει* (wenn etwas angenehm oder schmerzlich ist, so erstrebt oder verabscheut es die Seele, indem sie es gleichsam bejaht oder verneint)· *καὶ ἔστι τὸ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι* (mit dem Empfindungscentrum oder der Centralempfindung, die alles Lebende hat) *πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ᾗ τοιαῦτα.*

28) Eth. Nic. III, 3. 4. IV, 11. V, 10. VII, 6.

29) Eth. Nic. VII, 7: *ἧττον αἰσχρὰ ἀκρασία ἡ τῦ θυμῦ ἢ ἡ τῶν ἐπιθυμιῶν. ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκέειν μέν τι τῦ λόγυ* (auf die Vernunft), *παρακέειν δὲ, καθάπερ οἱ ταχεῖς τῶν διακόνων, οἱ πρὶν ἀκῦσαι πᾶν τὸ λεγόμενον ἐκθέεσιν, εἶτα ἁμαρτάνυσι τῆς προστάξεως, καὶ οἱ κύνες, πρὶν σκέψασθαι εἰ φίλος, ἐὰν μόνον ψοφήσῃ, ὑλακτῦσιν· ὕτως ὁ θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτῆτα τῆς φύσεως ἀκύσας μὲν, ὀκ ἐπίταγμα δ' ἀκύσας ὁρμᾷ πρὸς τὴν τιμωρίαν. ὁ μὲν γὰρ λόγος ἢ ἡ φαντασία, ὅτι ὕβρις ἢ ὀλιγωρία, ἐδήλωσεν, ὁ δ' ὥσπερ συλλογισάμενος, ὅτι δεῖ τῷ τοιύτῳ πολεμεῖν, χαλεπαίνει δὴ εὐθύς. ἡ δ' ἐπιθυμία, ἐὰν μόνον εἴπῃ ὅτι ἡδὺ ὁ λόγος ἢ ἡ αἴσθησις, ὁρμᾷ πρὸς τὴν ἀπόλαυσιν. ὥσθ' ὁ μὲν θυμὸς ἀκολυθεῖ τῷ λόγῳ πως, ἡ δ' ἐπιθυμία οὔ· αἰσχίων οὖν.*

30) Eth. Nic. I, 13. Es ist in der Seele *τι παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιύμενον αὐτῷ καὶ ἀντιβαῖνον.*

Vernunft und der Harmonie mit ihr fähig und hiezu von der Natur bestimmt ist [31]).

Wie schon im niedern Seelenleben der Unterschied und Gegensatz des Theoretischen (*αἴσθησις, φαντασία, μνήμη*) und Praktischen (*ὀρεκτικόν* oder *ἦθος*) hervortrat, so nun auch im höheren oder im vernünftigen Theil der Seele, im *λόγον ἔχον* oder der *διάνοια*. Das *λόγον ἔχον* theilt sich in das *ἐπιστημονικόν* oder *θεωρητικόν*, welches sich mit Aufnahme und Betrachtung des so und nicht anders Seienden, des Gegebenen im weitesten Sinne, befaßt, und in das *λογιστικόν*, welches sich beschäftigt mit dem Möglichen, mit Dem, was durch unsere eigene Thätigkeit realisirt werden kann oder soll [32]). Zum *θεωρητικόν* gehört als höchstes der *νοῦς*, der auf die Erkenntniß (*θεωρία*) der obersten und letzten Prinzipien der Dinge sich richtet (S. 229. Nic. VI, 6); das *λογιστικόν* aber hat zu seiner Sphäre theils das Hervorbringen oder Schaffen (*ποιεῖν*), theils das Handeln oder Thun (*πράττειν*) [33]). Aus dem *θεωρητικόν* kommt die Wissenschaft (*ἐπιστήμη*), aus dem *λογιστικόν* dagegen die Kunst (*τέχνη*), der Inbegriff alles Dessen, was der Mensch hervorbringt (*ποιεῖ*), und das thätige Leben (*πρᾶξις* Eth. Nic. VI, 3. 4). Sofern das *λογιστικόν* mit letzterem zu thun hat, heißt es, wie bei Plato, *φρόνησις* oder Einsicht [34]). Es gehört in dieser Beziehung zu ihm insbesondere die Fähigkeit, über Dasjenige, was zu thun oder zu lassen ist, und zwar namentlich über Dasjenige, wozu das *ὀρεκτικόν*, der Affekt und die Begierde, den Menschen treiben will, zu berathschlagen (*βουλεύεσθαι*) und einen Beschluß zu fassen (*προαιρεῖσθαι*), oder das *λογιστικόν* macht es dem Menschen möglich, nicht nach blinder Aufregung und

---

31) Eth. Nic. I, 13: Die *ἄλογος φύσις τῆς ψυχῆς* ist doch *μετέχουσα πῃ λόγου*, — *ᾗ τὸ ὀρεκτικὸν κατήκοόν ἐστι τοῦ λόγου καὶ πειθαρχικόν*. III, 15.

32) Eth. Nic. VI, 2: *ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἓν μέν, ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων, ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἓν δέ, ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα —. λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικόν, τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν, οὐδεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν*. ib. *ἡ θεωρητικὴ διάνοια*. de an. III, 10: *νοῦς θεωρητικός* und *πρακτικός*. Pol. VII, 14: *ὁ μὲν γὰρ πρακτικός ἐστι λόγος, ὁ δὲ θεωρητικός*.

33) Eth. Nic. VI, 4: *τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτόν. ἕτερον δ' ἐστὶ ποίησις καὶ πρᾶξις*. Vgl. S. 198.

34) Eth. Nic. VI, 5: *τοὺς περί τι φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται*.

Begierde, sondern mit Ueberlegung und Absicht oder frei zu handeln [35]). Der Mensch ist nach Aristoteles im Rechten wie im Schlechten frei. Er kann sich allerdings an das Schlechte so gewöhnen, daß er nicht sofort wieder davon sich loszureißen im Stande ist; aber es ist immer seine eigene Schuld, daß er das Schlechte erwählte und sich daran gewöhnte [36]); er hat schon von Natur eine Empfindung für Gutes und Böses, für Gerechtes und Ungerechtes, durch die er sich von den Thieren unterscheidet [37]), er kann durch seine Vernunft diese Empfindung zur klaren Erkenntniß erheben und nach dieser handeln und somit Herr über alle niederen Regungen werden.

§ 38. Die Ethik des Aristoteles.

Der Mensch als wesentlich vernünftiges und freies Naturwesen war das Ergebniß der Physik. Weiter handelt es sich nun darum, wie der Mensch sein Leben, dessen Gestaltung ihm selbst überlassen ist, zu bestimmen hat, wenn er, wie es ihm gebührt, dem Begriff des Menschen gemäß handeln, nicht aber sein Dasein und Thun dem Zufall oder der thierischen Unvernunft und Begierde anheimstellen will. In der Natur verwirklichte sich der Begriff von selbst oder unmittelbar; der Mensch hat die Aufgabe, mit Bewußtsein und Absicht den Begriff oder die Idee der Menschheit wirklich zu machen. Wie dieß geschieht, zeigt die praktische Philosophie, und zwar, wie es im Einzelleben zu geschehen hat, die Ethik (ἠθική), wie im Gesammtleben, die Politik (πολιτική).

Der Ethik hat Aristoteles die 10 Bücher der sog. Ἠθικὰ

---

35) μετὰ προαιρέσεως. Eth. N. III, 4. ib. 5: ἡ προαίρεσις βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν. Aristoteles widmet der Frage nach der Freiheit eine ausführliche Untersuchung III, 1—8. Nicht blos das ἑκούσιον, wie es z. B. auch Kinder und Thiere besitzen, oder die Freiwilligkeit überhaupt hat der Mensch, sondern die προαίρεσις, die absolut freie Entscheidung darüber, was er thun oder nicht thun soll III, 4. Es ist dieß eine der wichtigsten Abweichungen des aristotelischen Systems vom platonischen.

36) Eth. Nic. III, 7: ἐφ' ἡμῖν τὸ ἐπιεικέσι καὶ φαύλοις εἶναι. ib.: τοῦ τοιούτους (schlecht) γενέσθαι αὐτοὶ αἴτιοι, ζῶντες ἀνειμένως καὶ — ἐν τοῖς τοιούτοις διάγοντες· αἱ γὰρ περὶ ἕκαστα ἐνέργειαι τοιούτους ποιοῦσιν.

37) Pol. I, 2: τοῦτο πρὸς τἆλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν.

Νικομάχεια gewidmet, die ohne Zweifel von seiner eigenen Hand herrühren und vielleicht von seinem Sohn Nikomachus herausgegeben sind. Sie bilden zugleich den ersten Theil oder die Grundlegung zu der sicher von Aristoteles verfaßten *Πολιτεία* (Eth. Nic. I, 1. 10. 13. II, 2. VII, 12); sie bilden zusammen mit ihr das Ganze *τῆς περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφίας* (ib. X, 10). Die *Ἠθικὰ Εὐδήμια* (7. B.) und *Ἠθικὰ Μεγάλα* (2. B.) sind nach fast allgemeiner Ansicht später; das erstere Werk wird wohl auf Aristoteles' Schüler Eudemus zurückzuführen sein [1]).

Die Ethik des Aristoteles theilt sich in die Lehre vom höchsten Gut und in die von der Tugend.

1. Das höchste Gut.

Wie jede einzelne Handlung, so muß (Eth. Nic. I, 1) auch die menschliche Thätigkeit im Ganzen und Großen ein Ziel, einen höchsten Zweck (*τέλος*) haben. Diesen höchsten Zweck nennt man auch das Gute, oder das Beste, das höchste Gut. Nun fragt sich aber, was für den Menschen dieses zu erstrebende höchste Gut ist. Dem Namen nach sind hierüber Alle einverstanden: man nennt es Wohlergehen, Glückseligkeit, *εὐδαιμονία*. Aber worin die Glückseligkeit besteht, darüber herrscht ein Streit der Meinungen. Man wird diese Frage am richtigsten so beantworten. Das Wohl und Glück eines Wesens, oder was das Beste für ein Wesen ist, kann nur erkannt werden aus der Natur dieses Wesens. Was ist nun das Wesen des Menschen? Er ist ein thätiges Wesen; für jeden Thätigen aber liegt das Gute und das Wohl in seinem Werke (*ἔργον*), oder genauer darin, daß er seine eigenthümliche *ἐνέργεια* ausübt und zwar gut und mit Erfolg ausübt [2]). Somit kann auch für den Menschen die Glückseligkeit nur bestehen in der

1) Vgl. Zeller II, 2, 72 f. Ueberweg, S. 148 ff. Rieckher, Einl. zur Uebers. der nik. Ethik, S. 6 ff. Andere theils verlorene theils zweifelhafte ethische Werke des Aristoteles s. bei Zeller II, 2, 73 f.

2) Eth. Nic. I, 6: *ποθεῖται ἐναργέστερον τί ἐστιν ἡ εὐδαιμονία ἔτι λεχθῆναι. τάχα δὴ γένοιτ' ἂν τȢτο, εἰ ληφθείη τὸ ἔργον τȢ ἀνθρώπȢ. ὥσπερ γὰρ αὐλητῇ καὶ ἀγαλματοποιῷ καὶ παντὶ τεχνίτῃ καὶ ὅλως ὧν ἐστιν ἔργον τι καὶ πρᾶξις ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ, ȣ̈τω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτȢ.*

gut und mit Erfolg vor sich gehenden Vollbringung seines Werkes oder der ihm eigenthümlichen Thätigkeit. Was ist nun dieses *ἔργον τȣ̃ ἀνϑρώπȣ* oder die eigenthümliche Thätigkeit des Menschen? Die körperliche Ernährung nicht, denn diese hat er mit den Pflanzen, auch nicht die sinnliche Empfindung, denn diese hat er mit den Thieren gemein; sondern die Aufgabe des Menschen ist die vernünftige Thätigkeit der Seele, *ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου*. Das Wohl und Glück des Menschen besteht somit darin, daß er diese seine Aufgabe wirklich vollbringt und erreicht, oder darin, daß seine vernünftige Seelenthätigkeit gut und mit Erfolg von Statten geht. Hiezu aber gehört noch etwas Weiteres; denn die Bedingung davon, daß eine Thätigkeit gut von Statten gehe, ist das Vorhandensein der zu dieser Thätigkeit erforderlichen Tüchtigkeit oder Tugend [3]); nur die tugendgemäße Thätigkeit ist die gut vor sich gehende Thätigkeit. Somit besteht die Glückseligkeit oder das höchste Gut in der tugendhaften Thätigkeit der Seele, *ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν*, Eth. Nic. I, 1—6. X, 6. 7.

Diesen Begriff der Glückseligkeit versteht jedoch Aristoteles nicht in so einseitiger Weise, daß er alle diejenigen Güter von der Glückseligkeit ausschlöße, die nicht aus der sittlichen Thätigkeit hervorgehen, sondern von Natur und Zufall abhängen. Er ist noch weit entfernt, bis zur abstracten Subjectivität der Stoiker vorzuschreiten, und den Besitz der Tugend allein für genügend zur Glückseligkeit, die äußern Güter und Uebel für gleichgültig zu erklären. Er behauptet vielmehr: zur vollen Glückseligkeit seien, gerade weil sie Thätigkeit und zwar eine gut und daher auch ungehemmt [4]) von Statten gehende Thätigkeit ist, auch leibliche und andere äußere Güter, welche die Thätigkeit des Menschen unterstützen und fördern, nothwendig, langes Leben (*βίος τέλειος*), Gesundheit, Schönheit, Vermögen, gute Geburt, Besitz von Kindern und Freunden: Güter, die Aristoteles zwar nicht als schlechthin unentbehrlich, aber doch als zu voller Glückseligkeit gehörig erscheinen, da sie wesentliche Bedingungen und Hülfsmittel ungehinderter und erfolgreicher Thätigkeit sind. Ebenso sieht er großes Mißgeschick für eine Trübung und

3) ib. *ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται.*

4) Eth. Nic. I, 9. 10. VII, 14. X, 9. Polit. IV, 11: *ὁ εὐδαίμων βίος ὁ κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιστος.*

Beeinträchtigung der Glückseligkeit an. Niemand werde Denjenigen glückselig preisen, den Priamos Geschick betroffen hat, Eth. Nic. I, 11 [5]): obwohl äußeres Unglück niemals elend (ἄθλιος) macht, wenn der Mensch tugendhaft bleibt und somit die Kraft behält, gegen das Mißgeschick standzuhalten und Das, was nach Maaßgabe der Umstände das Beste ist, zu thun (ib.). Diese Erörterungen zeugen von Aristoteles' Umsicht und Besonnenheit; obwohl sie ihm von Seiten der Stoiker den Vorwurf einer schlaffen Moral zugezogen haben. — Im Weiteren stellt er den Grundsatz auf, daß in Beziehung auf die äußeren Güter ein mittleres Maaß derselben das Beste sei, weil diese Güter nur Mittel zum tugendhaften Handeln seien, das der Hauptfaktor der menschlichen Glückseligkeit oder das wesentlichste Gut ist; Uebermaaß der vorhandenen Mittel ist dem Menschen eher schädlich als gut, oder macht es dieselben doch unnütz, wogegen die geistigen Güter nur um so nützlicher und wohlthätiger werden, je größer sie sind (Pol. VII, 1. Eth. Nic. I, 8. X, 9).

Vortrefflich gelingt es dem Aristoteles von seinen psychologischen Grundlehren aus, das Verhältniß der Lust (ἡδονή) zur sittlichen Thätigkeit festzustellen. Er sucht den alten Streit, ob das höchste Gut in der vernünftigen Thätigkeit oder in der Lust bestehe, so zu schlichten, daß er diese Alternative überhaupt in Abrede stellt, indem er die wahre Lust und die vernünftige Thätigkeit für wesentlich eins unter sich erklärt. Lust und Thätigkeit sind ihm nicht entgegengesetzte und einander ausschließende, sondern wesentlich zusammengehörige Begriffe. Die Lust ist ihm Ergebniß der Thätigkeit, und zwar derjenigen Thätigkeit, welche wohl von Statten geht, weil sie in gutem Zustande des Subjects vollbracht wird, und weil sie sich zu thun macht mit einem für das Subject guten Object (S. 232, Anm. 26); sie ist der Abschluß, die Vollendung und Bekrönung jeder normalen oder vollkommenen Action [6]). Glückseligkeit ohne Lust wäre allerdings keine Glückseligkeit; aber dafür ist gesorgt: Glückseligkeit ist Thätigkeit, und zwar tugendhafte Thätigkeit; somit ist sie auch eine vollkommen gut von Statten gehende

5) *ἄθλιος μὲν οὔ, οὐ μὴν μακάριός γε, ἂν Πριαμικαῖς τύχαις περιπέσῃ.*

6) Eth. Nic. X, 4: *τελειοῖ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, ὥσπερ τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα.*

Thätigkeit, weil der Tugendhafte der am besten sich befindende und am besten handelnde Mensch ist; mit der Glückseligkeit im Sinne der tugendhaften Thätigkeit ist also Lust unmittelbar verbunden [7]); wer in Tugend thätig ist, hat Lust in sich selbst und braucht solche nicht erst anderwärts zu suchen [8]). Die Lust, die aus der tugendhaften Thätigkeit entspringt, ist gerade so ein *ἀγαθόν*, wie die *εὐδαιμονία* selbst, sie kann von dieser gar nicht getrennt werden; auch Gott hat sie und ist durch sie das selige Wesen (Eth. Nic. VII, 15). Ein *ἀγαθόν* ist diese Lust sodann auch darum, weil sie nicht blos das Ergebniß einer förderlich vor sich gehenden Thätigkeit ist, weil sie vielmehr umgekehrt auch wiederum die Thätigkeit, aus der sie fließt, fördernd stärkt und belebt; Lust am Denken fördert die Thätigkeit des Denkens u. s. f. [9]). Ja selbst von der *ἀρετή* ist die *ἡδονή* untrennbar; zur Tugend gehört Freude am Guten; wer diese nicht hätte, wäre nicht tugendhaft [10]). Wie steht es nun aber mit denjenigen *ἡδοναί*, welche aus der *ἐνέργεια* der niedern Triebe im Menschen hervorgehen, mit den Vergnügungen der Sinne? Die Antwort hierauf ist: jede Lust hat gerade so viel Werth, als die Thätigkeit, aus der sie entsteht [11]), und das Maaß der Lust ist die Tugend [12]). Zu oberst steht die Lust an der Tu=

---

7) VII, 14: *ἄριστόν τ᾽ οὐδὲν κωλύει ἡδονήν τινα εἶναι, εἰ ἔνιαι φαῦλαι ἡδοναί, ὥσπερ καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐνίων φαύλων οὐσῶν. ἴσως δὲ καὶ ἀναγκαῖον, εἴπερ ἑκάστης ἕξεώς εἰσιν ἐνέργειαι ἀνεμπόδιστοι, εἴθ᾽ ἡ πασῶν ἐνέργεια ἐστιν εὐδαιμονία, εἴτε ἡ τινὸς αὐτῶν, αἱρετωτάτην εἶναι· τοῦτο δ᾽ ἐστὶν ἡδονή. ὥστε εἴη ἄν τις ἡδονὴ τὸ ἄριστον, τῶν πολλῶν φαύλων οὐσῶν —. καὶ διὰ τοῦτο πάντες τὸν εὐδαίμονα ἡδὺν οἴονται βίον εἶναι καὶ ἐμπλέκουσι τὴν ἡδονὴν εἰς τὴν εὐδαιμονίαν, εὐλόγως· οὐδεμία γὰρ ἐνέργεια τέλειος ἐμποδιζομένη, ἡ δ᾽ εὐδαιμονία τῶν τελείων· διὸ προσδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης, ὅπως μὴ ἐμποδίζηται ταῦτα.*

8) I, 9: *αἱ κατ᾽ ἀρετὴν πράξεις τοῖς φιλοκάλοις ἡδεῖαι καθ᾽ ἑαυτάς· οὐδὲν δὴ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὥσπερ περιάπτου τινος* (von außen umgehängt), *ἀλλ᾽ ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ.*

9) X, 5: *συναύξει τὴν ἐνέργειαν ἡ οἰκεία ἡδονή· μᾶλλον γὰρ ἕκαστα κρίνουσι καὶ ἐξακριβοῦσιν οἱ μεθ᾽ ἡδονῆς, οἷον γεωμετρικοὶ γίνονται οἱ χαίροντες τῷ γεωμετρεῖν* u. s. f.

10) I, 9: *οὐδ᾽ ἐστὶν ἀγαθὸς ὁ μὴ χαίρων ταῖς καλαῖς πράξεσιν.*

11) X, 5: *ὥσπερ αἱ ἐνέργειαι ἕτεραι, καὶ αἱ ἡδοναί. διαφέρει δὲ ἡ ὄψις ἁφῆς καθαριότητι καὶ ἀκοὴ καὶ ὄσφρησις γεύσεως· ὁμοίως δὴ διαφέρουσι καὶ αἱ ἡδοναί, καὶ τούτων αἱ περὶ τὴν διάνοιαν.*

12) X, 5: *ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθός, ἧ τοιοῦτος, καὶ* (wahre) *ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινόμεναι καὶ ἡδέα οἷς οὗτος χαίρει.*

gend und an den mit Tugend ausgeübten Geistesthätigkeiten; die übrigen Vergnügungen sind berechtigt, wenn sie die Tugend nicht stören, sondern mit Tugend genossen werden, aber sie stehen im Range tief unter der geistigen Lust, da sie der thierischen Seite des Menschen angehören; sie sind selbst des Namens der Lust nicht mehr werth, wenn sie mit Unmäßigkeit und Rohheit genossen werden; eigentlich menschliche Vergnügungen (ἀνθρώπου ἡδοναί) sind nur die Freuden des tüchtigen maaßhaltenden Mannes (X, 5. VII, 13). Die ἡδονή vollendet das Leben (X, 4); alle Wesen streben nach ihr, und schon darum muß sie ein Gut sein (X, 2. VII, 14); aber sie ist ein Gut nur im Einklang mit der sittlichen Thätigkeit. Aristoteles stimmt in allen diesen Bestimmungen mit den Akademikern (S. 185) überein, sofern er nur, was tugendhaft ist und tugendhaft betrieben wird, als gut oder zur Glückseligkeit beitragend gelten läßt. Aber er weicht von ihnen darin ab, daß er sowohl auf die Thätigkeit als auf äußere Güter und auf die Verschönerung des Lebens durch Lust und Freude mehr Werth legt, als sie es thun zu sollen glaubten; er ist der Realist, der das Recht des Wirklichen allseitig anerkennt.

2. Die Tugend.

Wie den Begriff des höchsten Gutes, so faßt Aristoteles auch den der Tugend in realistischem Sinne. Die Tugend ist ihm nicht Abkehr und Entfremdung vom Leben, sondern sie ist ihm dazu bestimmt, daß der Mensch des Daseins Zweck vollkommen erreiche. Alle ἀρετή, sagt er, ist eine Beschaffenheit (ἕξις), welche bewirkt, daß ein Wesen gut oder tüchtig ist, und daß es die ihm eigenthümliche Thätigkeit gut oder tüchtig vollbringt; gerade so ist es auch mit der Tugend des Menschen [1]); sie ist die innere Tüchtigkeit zu der Thätigkeit, in welcher das höchste Gut besteht. Sofern nun aber die Thätigkeit des Menschen theils eine praktische theils eine theoretische ist, oder sofern die Haupttheile der menschlichen Seele das ἦθος

1) Eth. Nic. II, 5: πᾶσα ἀρετὴ, οὗ ἂν ᾖ ἀρετῆ, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποτελεῖ, οἷον ἡ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετή τόν τε ὀφθαλμὸν σπουδαῖον ποιεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ· τῇ γὰρ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετῇ εὖ ὁρῶμεν. So ist auch ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετή eine ἕξις, ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται, καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.

und die *διάνοια* sind (S. 231 f.), zerfällt auch die Tugend des Menschen in zwei Hälften, ethische und dianoetische Tugend [2]).

1. Die ethische Tugend besteht psychologisch betrachtet darin, daß die niedern Seelenkräfte, *θυμὸς* und *ἐπιθυμία*, und die von ihnen ausgehenden *πάθη καὶ πράξεις* der Vernunft oder, wie Aristoteles sich hier ausdrückt, der das Richtige fordernden Vernunft, dem *ὀρθὸς λόγος*, unterworfen, auf Das, was die Vernunft vorschreibt, hingerichtet werden und so im Menschen eine *ἕξις* oder eine unabänderliche Willensbeschaffenheit entsteht, kraft welcher er nur das von der Vernunft geforderte Gute will und thut. Oder zur ethischen Tugend gehört Zweierlei: das Gute wissen oder Einsicht (*λόγος, νοῦς, φρόνησις*) in das Gute haben und dieser Einsicht unabänderlich folgen, obwohl in freier vorsätzlicher Weise, da die ethische Tugend Sache freien Wollens ist und daher als löblich und verdienstlich gilt [3]). Dieses unabänderliche Wollen des Guten entsteht nicht blos durch das Wissen, wie Sokrates meinte; sondern zum Wissen muß ein Zweites, die Gewöhnung (*ἔθος*) hinzukommen. Nur ein fortgesetztes Thun des Guten erzeugt eine solche Beständigkeit, daß der Wille des Menschen beharrlich auf das Gute gerichtet ist [4]). Zwar sind in der menschlichen Natur auch schon sittliche

---

2) I, 13: *διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην* (zwischen *διάνοια* und *ἦθος*)· *λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικάς, τὰς δὲ ἠθικάς.* Das Wort „ethisch“ ist also ursprünglich s. a. praktisch (Tugend des *ἦθος* oder *ὀρεκτικόν*, Tugend der Gesinnung).

3) II, 2: *τὸ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν καὶ ὑποκείσθω.* II, 3. 4: Die ethische Tugend kann nur eine *ἕξις* sein. In Wissenschaft und Kunst ist es genug, wenn die Sache recht gemacht wird; bei der Sittlichkeit aber ist es anders: *τὰ κατ' ἀρετὰς γινόμενα οὐκ, ἐὰν αὐτά πως ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πως ἔχων πράττῃ, πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδώς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά* (das Gute als Gutes, um seiner selbst willen wollend), *τὸ δὲ τρίτον καὶ ἐὰν βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ.* VI, 13: nicht schon wer das Gerechte thut, ist (sittlich) gerecht, sondern wer es thun will und zwar weil es gerecht ist; oder (ebd.): nicht blos *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*, sondern *μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου* muß man handeln, um sittlich zu handeln, und (I, 9. II, 2) man muß das Gute gern thun, Freude daran haben, um sittlich zu sein (S. 239. Anm. 10). Was bei Sokrates nicht gehörig berücksichtigt war, der Begriff der sittlichen Gesinnung, kommt somit bei Aristoteles zur Anerkennung. Ebenso der der sittlichen Freiheit und Zurechnungsfähigkeit (s. S. 235).

4) II, 1: *ἡ ἀρετὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται* —· *τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι*

Anlagen vorhanden, die sogenannten natürlichen Tugenden, die man bei Kindern, sowie auch bei Thieren, findet, z. B. natürlicher Muth, natürlicher Rechtssinn; aber diese Naturtugenden werden ohne sittliche Einsicht leicht schädlich, sie müssen durch diese und durch die sittliche Gewöhnung erst zu Tugenden im vollen Sinne des Worts, zu *ἀρεταὶ κύριαι*, erhoben werden [5]). Man hat folglich, wenn man die bewirkenden Ursachen des tugendhaften Handelns vollständig angeben will, folgende drei Faktoren zu verknüpfen: Naturanlage, Einsicht und Gewöhnung [6]).

Nun fragt es sich aber weiter: was ist das Gute, das die Vernunft in Bezug auf *πάθη καὶ πράξεις* vorschreibt? Oder worin besteht begrifflich die ethische Tugend? Gut oder von der das richtige Wollen vorzeichnenden Vernunft als gut vorgeschrieben ist Das, was sich in der Mitte hält zwischen Mangel und Uebermaaß. In allem Wollen und Thun gibt es diese Drei: Mangel oder Zuwenig, Uebermaaß oder Zuviel, Mitte [7]); und von diesen Drei ist immer und überall nur die Mitte gut [8]); Mangel und Uebermaaß zerstören oder schädigen den Bestand eines Wesens, Ebenmaaß aber erhält ihn [9]); alle Thätigkeit, jede Wissenschaft und jede Kunst bringt nur dadurch Vollkommenheit in ihr Werk, daß sie das rechte Maaß oder das Mittlere vor Augen hat und verfolgt, weßwegen man auch von vollkommen gelungenen Arbeiten zu sagen pflegt, man könne von

---

γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεῖα ἀνδρεῖοι. — οὐ μικρὸν οὖν διαφέρει τὸ οὕτως ἢ οὕτως εὐθὺς ἐκ νέων ἐθίζεσθαι, ἀλλὰ πάμπολυ, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν. Denn *ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται.* Es kann einer das Gute oder die Regeln der Sittlichkeit recht gut kennen, aber seine Kenntniß im einzelnen Fall nicht anwenden VII, 5. Sittliche Einsicht kommt mehr aus bereits erworbener sittlicher Tugend als umgekehrt, weil Schlechtigkeit der Gesinnung auch die Ansichten und Grundsätze verkehrt VII, 13.

5) VI, 13: *ἀρεταὶ φυσικαί.*

6) Pol. VII, 13: *ἀγαθοὶ καὶ σπουδαῖοι γίνονται διὰ τριῶν· τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις, ἔθος, λόγος.*

7) Eth. Nic. II, 5: *ἡ ἠθικὴ ἐστι περὶ πάθη καὶ πράξεις· ἐν δὲ τούτοις ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον.*

8) II, 7: *ἐν πᾶσιν ἡ μεσότης ἐπαινετέον, τὰ δ' ἄκρα οὔτ' ὀρθὰ οὔτ' ἐπαινετά, ἀλλὰ ψεκτά.*

9) II, 2: *ἔνδεια* und *ὑπερβολὴ* wirken verderblich, *ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἰσχύος καὶ τῆς ὑγιείας ὁρῶμεν· τά τε γὰρ ὑπερβάλλοντα γυμνάσια καὶ τὰ ἐλλείποντα φθείρει τὴν ἰσχύν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ποτὰ καὶ τὰ σιτία πλείω καὶ ἐλάττω γινόμενα φθείρει τὴν ὑγίειαν, τὰ δὲ σύμμετρα καὶ ποιεῖ καὶ αὔξει καὶ σώζει.*

ihnen nichts weg- und nichts zu ihnen hinzuthun [10]); kurz: das Einhalten der Mitte macht sowohl den Menschen als sein Thun tüchtig oder gut, und in ihr wird also die *ἀρετή* (nach ihrem oben angegebenen Begriffe) bestehen. Die Tugend ist mithin zu definiren als das Handeln, welches die beiden Extreme des Zuviel und Zuwenig vermeidet und nach der Mitte zwischen beiden strebt; sie ist zu definiren als die Beobachtung des richtigen Maaßes, als die richtige Mitte, als der Mittelweg zwischen zwei entgegengesetzten Untugenden, von welchen die eine das richtige Maaß überschreitet, die andere hinter demselben zurückbleibt [11]). Aristoteles geht von hier aus die einzelnen Tugenden durch, um an ihnen nachzuweisen, daß jede Tugend die Mitte zwischen zwei Untugenden sei, Eth. Nic. II, 7. So ist die Tapferkeit (*ἀνδρεία*) die Mitte zwischen Feigheit (*δειλία*) und Verwegenheit (*θράσος*); die Mäßigung (*σωφροσύνη*) ein Mittleres zwischen zügelloser Genußsucht (*ἀκολασία*) und Stumpfsinn (*ἀναισθησία*); die Freigebigkeit (*ἐλευθεριότης*) die rechte Mitte zwischen Verschwendung (*ἀσωτία*) und Knickerei (*ἀνελευθερία*); die Hochherzigkeit (*μεγαλοψυχία*) Mitte zwischen Aufgeblasenheit und Kleinmuth; die Gelassenheit (*πραότης*) Mitte zwischen Zornmüthigkeit und schwacher Unfähigkeit zu zürnen; die Wahrhaftigkeit (*ἀλήθεια*) Mitte zwischen anmaaßender Prahlerei und Selbstherabsetzung u. s. f. Nur die *δικαιοσύνη* hat Aristoteles unter seinen Begriff der *μεσότης* nicht recht unterbringen können. Sie ist ihm Beobachtung und Bewahrung der Gleichheit, *ἰσότης*, des Einen mit dem Andern; sie besteht darin, daß man nicht für sich zu Viel nimmt, dem Andern zu Wenig gibt oder ihn übervortheilt; das andere Extrem, für sich

---

10) II, 5: *πᾶς ἐπιςήμων τὴν ὑπερβολὴν μὲν καὶ τὴν ἔλλειψιν φεύγει, τὸ δὲ μέσον ζητεῖ καὶ τοῦθ' αἱρεῖται*; jede Wissenschaft und Kunst *οὕτω τὸ ἔργον εὖ ἐπιτελεῖ, πρὸς τὸ μέσον βλέπουσα καὶ εἰς τοῦτο ἄγουσα τὰ ἔργα, ὅθεν εἰώθασιν ἐπιλέγειν τοῖς εὖ ἔχουσιν ἔργοις, ὅτι οὔτ' ἀφελεῖν ἔστιν οὔτε προσθεῖναι*, sie strebt nach dem Mittleren, *ὡς τῆς μὲν ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως φθειρούσης τὸ εὖ, τῆς δὲ μεσότητος σωζούσης.* Polit. IV, 11: *τὸ μέτριον ἄριςον καὶ τὸ μέσον.*

11) Eth. Nic. II, 5: (da jede Kunst und Wissenschaft nach der richtigen Mitte strebt) *καὶ ἡ ἀρετὴ τοῦ μέσου ἂν εἴη ςοχαςική. — ἡ ἀρετὴ περὶ πράξεις ἐςίν, ἐν αἷς ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἁμαρτάνεται καὶ ἡ ἔλλειψις ψέγεται, τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται· ταῦτα δ' ἄμφω τῆς ἀρετῆς. μεσότης τις ἄρα ἐςὶν ἡ ἀρετή, ςοχαςικὴ οὖσα τοῦ μέσου. — — τῆς μὲν κακίας ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις, τῆς δ' ἀρετῆς ἡ μεσότης.* Schlußrecapitulirung der vorangegangenen Definitionen der Tugend II, 6: *ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα —, ὡρισμένη λόγῳ.*

zu Wenig nehmen, dem Andern zu Viel überlassen oder sich selbst benachtheiligen zum Vortheil des Andern, ist kein Fall und Fehler, der in Betracht käme (lib. 5).

Die spezielle aristotelische Tugendlehre ist überreich an feinen psychologischen Beobachtungen und Urtheilen: aber es fehlt ihr an wissenschaftlichem Zusammenhang. Aristoteles hat weder eine begriffliche Ableitung, noch eine systematische Eintheilung der Tugenden versucht. Er nimmt eine Vielheit und Verschiedenheit der Tugenden an, indem er gegen die entgegengesetzte Ansicht des Sokrates einwendet, die sittliche Aufgabe und Thätigkeit sei bei Verschiedenen verschieden; die Tugend des Sclaven z. B. sei eine andere als die Tugend des Freien; die Tugend des Weibs eine andere, als diejenige des Mannes, Pol. I, 13. III, 4. Allein jene Vielheit der Tugenden begrenzt und begründet er nicht näher; er nimmt sie, indem er eine nach der andern abhandelt, empirisch aus der Beobachtung des Lebens und dem Sprachgebrauch auf.

2. Die dianoetische Tugend befaßt in sich alle vollkommenen *ἕξεις* des intelligenten Theils der Seele als solchen, nach seinen beiden Seiten, des *ἐπιστημονικόν* und *λογιστικόν* (S. 234). Die *ἀρεταὶ* des *ἐπιστημονικόν* sind *νοῦς* (theoretische Vernunft) und *ἐπιστήμη*, Beide zusammen *σοφία*; die *ἀρεταὶ* des *λογιστικόν* sind einerseits *τέχνη* (Fähigkeit mit Wahrheit hervorzubringen oder zu schaffen), andrerseits *φρόνησις* (vollkommene praktische Einsicht, namentlich in Sachen des öffentlichen Lebens, der Gesetzgebung und Staatsverwaltung), *εὐβȣλία*, *σύνεσις*, *νοῦς* im Handeln (praktische Vernünftigkeit, die das Rechte mit sicherem Blicke trifft), Eth. Nic. VI, 2—12. „Tugenden" in moralischem Sinne sind nun diese *ἀρεταὶ* freilich nicht, sie beruhen auf intellektueller Begabung und werden durch Belehrung und Erfahrung (II, 1 *διδασκαλία* und *ἐμπειρία*), nicht durch sittliches Streben erworben; aber Aristoteles rechnet sie zur *ἀρετή*, weil sie, wie die ethischen Tugenden, *ἕξεις* sind, die den Menschen und sein Thun gut oder tüchtig machen. Ja er stellt sie noch über die ethischen Tugenden; denn die höchste und die am meisten glücklich machende unter den Tugenden ist nach Aristoteles nicht die handelnde, sondern die theoretische Tugend, die Thätigkeit des Höchsten im Menschen, des *νοῦς*, die *θεωρία*. Sie ist das Beste; denn sie ist die von äußern Zwecken und Hülfsmitteln wie von äußern Hemmungen reinste und freiste, sie ist die am meisten

Befriedigung mit sich führende, und sie ist die edelste Thätigkeit, die es gibt; sie ist die Thätigkeit, durch welche der Mensch der Gottheit und ihrer ungetrübten Glückseligkeit am nächsten tritt; sie wird von Aristoteles mit derselben Begeisterung geschildert, mit der er das selige Leben der höchsten Intelligenz des Universums beschreibt (Eth. Nic. X, 7—9). Diese Bevorzugung der Theorie vor der Praxis beweist, daß Aristoteles trotz alles Sinnes für das reale Leben, der seine Lehre durchdringt, nicht frei ist von der Neigung zur Zurückziehung des Individuums auf sich selbst, welche alle Sokratiker an sich haben. Allein sie ermöglichte ihm andererseits auch eine Anerkennung des Werthes der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Bildung, welche bisher gefehlt hatte, und, wenn auch zu hoch gesteigert, einem Manne der Wissenschaft, wie Aristoteles es gewesen ist, nicht verargt werden kann.

§ 39. Die Politik des Aristoteles.

1. Der Begriff des Staats.

Die Ethik untersucht das höchste Gut in Beziehung auf den Menschen überhaupt. Allein nicht blos das Leben des Menschen an sich, sondern auch das Zusammenleben der Menschen unter sich bedarf einer Untersuchung, welche feststellt, was der Zweck desselben sei, und wie es demgemäß gestaltet werden müsse; eine Untersuchung, welche die Ergebnisse der Ethik auf das Gesammtleben anwendet. Der Mensch ist nicht für sich allein da; sondern er ist von der Natur zu einem gemeinsamen Leben angelegt und ausgerüstet. Er ist ein Wesen, das mit Seinesgleichen Seinesgleichen zeugt und mit ihnen zusammenlebt [1], er hat die Fähigkeit, durch die Sprache sich an Seinesgleichen mitzutheilen [2], und er hat Sinn für Gutes und Böses, für Recht und Unrecht und für alles Andere, was ein Leben

1) Politica I, 2: *εἰ δή τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέψειεν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις καὶ ἐν τούτοις κάλλιστ᾽ ἂν οὕτω θεωρήσειεν. ἀνάγκη οὖν δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, οἷον θῆλυ μὲν καὶ ἄῤῥεν τῆς γενέσεως ἕνεκεν.*

2) I, 2: *λόγον μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων, — ἐπὶ τῷ δηλοῦν τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον.*

in Gemeinschaft ermöglicht [3]); er braucht, um zu leben oder die nöthigen Bedürfnisse sich zu verschaffen, Beistand Anderer und Verkehr mit ihnen [4]), und selbst wenn er keine Hülfe von ihnen nöthig hat, empfindet er das Verlangen, mit Andern zusammenzuleben [5]); *κοινωνίαι* und *φιλίαι* der mannigfaltigsten Art (im achten und neunten Buch der nikomachischen Ethik ausführlich besprochen) sind Folge dieses Gemeinschaftstriebes. Kurz, der Mensch ist durchaus ein zur Gemeinschaft geschaffenes Wesen, er ist ein *ζῶον συζῆν πεφυκός*, oder er ist *φύσει ζῶον πολιτικόν* (Eth. Nic. IX, 9. Pol. I, 2. III, 6).

Die erste und nothwendigste der *κοινωνίαι*, welche aus dem Gemeinschaftstriebe der Menschheit entstehen, ist die Familie, die *οἰκία*, die zweite unmittelbar aus ihr hervorgehende der Familienverein oder die Gemeinde, *κώμη*; aus mehreren *κῶμαι* endlich entsteht ein Verein, der alle andern Vereine in sich umschließt und somit der höchste unter ihnen ist, der Staat, *πόλις* [6]). Was ist nun der Zweck der staatlichen Vereinigung? Jeder Verein bezweckt die Erreichung eines Gutes; der Staat muß dieß gleichfalls thun; aber als der vorzüglichste und alle andern Vereine umfassende Verein kann er nur das vorzüglichste Gut zu seinem Zwecke haben [7]). Dieses vorzüglichste Gut, das des Staates Zweck ist, kann nicht sein die bloße Beschaffung der äußern Bedürfnisse und der Reichthum — sonst könnten auch Thiere und Sklaven einen Staat bilden —; auch nicht Handel und Verkehr — sonst würden Nationen, die unter sich Handelsverträge haben, Einen Staat bilden —; auch nicht blos Rechtspflege und Rechtsschutz, so wichtig auch diese sind, weil der

---

3) I, 2: *τȣ́το γὰρ πρὸς τἆλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθȣ̃ καὶ δικαίȣ καὶ ἀδίκȣ καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν. ἡ δὲ τȣ́των κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.*

4) III, 6: *συνέρχονται τȣ̃ ζῆν ἕνεκεν.* I, 2: *οὐκ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθείς.*

5) III, 6: *καὶ μηδὲν δεόμενοι τῆς παρ᾽ ἀλλήλων βοηθείας οὐκ ἔλαττον ὀρέγονται τȣ̃ συζῆν.*

6) I, 2: *πρώτη κοινωνία οἶκος —, ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κώμη —, ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις.* I, 1: *ἡ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχȣσα τὰς ἄλλας — ἐστὶν ἡ καλȣμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτική.*

7) I, 1: *ἐπειδὴ ὁρῶμεν — πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθȣ̃ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν, δῆλον, ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθȣ̃ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τȣ̃ κυριωτάτȣ πάντων ἡ πασῶν κ. τ. κ.* (Anm. 6). III, 9: Der Staat muß sich zum Zwecke setzen eine *ζωὴ τελεία καὶ αὐτάρκης.* VII, 8: *κοινωνία ἕνεκεν ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης.*

Mensch an seiner Klugheit und Kraft Waffen hat, die er zum Unrecht mißbrauchen kann (I, 2) und die daher durch Gesetze in Schranken gehalten werden müssen, oder Schutz gegen äußere Feinde — sonst wäre er nur ein Sicherheitsbündniß, aber keine Gemeinschaft, die für das Höchste sorgte —; der Zweck des Staates kann vielmehr nur Das sein, was überhaupt das höchste Gut ist, die *εὐδαιμονία*, das *εὖ* oder *εὐδαιμόνως καὶ καλῶς ζῆν*, und seine Aufgabe ist daher die, für Alles, was zur *εὐδαιμονία* gehört, d. h. in erster Linie für die *ἀρετὴ* seiner Mitbürger, in zweiter für die äußeren *ἀγαθὰ*, die zur Glückseligkeit mitgehören, zu sorgen [8]). Dieser Beruf, nicht blos für das Aeußere, sondern vor Allem für das Innere, für die Seelen, für *ἦθος* und *διάνοια* (VII, 1) seiner Bürger Sorge zu tragen, liegt dem Staate um so mehr ob, als ohne Gesetze und ohne eine vom Staat geleitete Erziehung die Tugend nicht verwirklicht werden kann; Kraft und Wille des Einzelnen, Familienerziehung, philosophische Belehrung reichen dazu allein nicht hin; der Staat muß daher mit seinen Einrichtungen hinzutreten, um das zu ergänzen, was ohne ihn für Tugend und damit für Glückseligkeit nur unvollkommen geleistet werden kann (Eth. Nic. X, 10).

Die Ansicht des Aristoteles, daß der Staat keine bloße Criminalanstalt oder sonst blos äußern Zwecken dienende Institution, daß vielmehr allgemeine Glückseligkeit, vermittelt durch allgemeine sittliche Bildung, sein Zweck sei, stimmt mit der platonischen im Wesentlichen überein. Dagegen weicht Aristoteles in Beziehung auf den nähern Begriff und die Einrichtungen des Staates von seinem Vorgänger ab. Er unterwirft dessen besten Staat einer scharfsinnigen und treffenden Kritik Pol. II, 1—5. Er tadelt daran vorzüglich dieß, daß Plato die größtmögliche Einheit des Staats (*τὸ μίαν εἶναι τὴν πόλιν*) für das oberste Gesetz desselben hält, und dieser Einheit alles Sonderleben, namentlich Privateigenthum und Familienleben, zum Opfer bringt. Vielmehr — hält Aristoteles entgegen — unterscheidet sich der Staat eben dadurch von Familie und

8) III, 9. Vgl. VII, 1: wie überhaupt jedes Wesen eben nur soviel *εὐδαιμονία* hat, als es der *ἀρετή* und der tugendhaften Thätigkeit theilhaftig ist, so kann nur die *ἀρίστη καὶ καλῶς πράττουσα πόλις* glückselig sein; Tugend des Einzelnen und der *πόλις* ist Dasselbe. VII, 13: *τὰ ἐκτὸς ἀγαθὰ* gehören auch dazu, aber das Wesentliche ist *ἐνέργεια καὶ χρῆσις ἀρετῆς τελείας*.

Individuum, daß bei ihm nicht ebenso, wie bei diesen, das Einsseyn, *τὸ ἓν εἶναι*, das oberste Gesetz ist. Nur das Individuum ist eine reine Einheit; schon die Familie ist es nicht mehr ganz; der Staat vollends ist eben im Unterschied von der Familie wesentlich eine Vielheit (*πλῆθός τι τὴν φύσιν ἐςὶν ἡ πόλις* II, 2), und zwar eine aus verschiedenartigen Menschen zusammengesetzte Vielheit (*οὐ μόνον ἐκ πλειόνων ἐςὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων* ib.). Würde im Staat die Idee der Einheit abstract durchgeführt, so würde der Staat auf die Stufe der Familie herabgedrückt, er würde aufhören, Staat zu seyn. Aber nicht nur die Grundidee des platonischen Staats, auch die Einrichtungen desselben bestreitet Aristoteles von Seiten ihrer praktischen Unzweckmäßigkeit und Undurchführbarkeit mit treffenden Gründen. Gegen den platonischen Communismus wendet er ein, daß, wenn es kein Privateigenthum mehr gibt, der Reiz des Erwerbs, der Sporn aller Thätigkeit wegfällt; gegen die Weiber- und Kindergemeinschaft, daß bei ihr von keiner Zuneigung und Liebe der Individuen und Generationen zu einander die Rede sein könnte, und so das stärkste Band des Staates, die *φιλία* seiner Genossen, zerschnitten wäre (II, 4). Denn die Menschen kümmern sich zumeist um das, was ihnen eigen und angehörig ist, *φιλοῦσι τὸ ἴδιον καὶ τὸ ἀγαπητόν* (II, 4), weit weniger das, was ihnen gemeinschaftlich gehört (II, 3). Auch fallen, wenn das Privateigenthum und die Ehe aufgehoben wird, viele Tugenden weg, Freigebigkeit, Gastfreundschaft, Sittsamkeit im Geschlechterverhältnisse (II, 5). Hiezu kommt die praktische Unausführbarkeit förmlicher Gütergemeinschaft. Denn wo Viele etwas gemeinsam besitzen, entzweien sie sich viel leichter, als wo Jeder sein Eigenthum besonders hat; die Gütergemeinschaft würde eine Quelle endloser Zwistigkeiten seyn. Allerdings hat die Liebe des Menschen zu seinem Eigenthum ihren Grund in der Selbstliebe; allein die Selbstliebe, *τὸ φιλεῖν ἑαυτόν*, ist etwas Berechtigtes, weil sie Naturtrieb, *φυσικόν*, ist. Sofern sie daher das richtige Maaß nicht überschreitet, nicht zur *φιλαυτία* wird, darf sie auch nicht ausgerottet werden, abgesehen davon, daß dieß unmöglich und unausführbar wäre (II, 5).

2. Die Staatsverfassungen.

Die Verfassung, *πολιτεία*, eines Staats hängt davon ab, wer in ihm *κύριος* ist und die oberste Gewalt in Händen hat. In dieser

Beziehung ist ein Dreifaches möglich: nämlich, daß entweder Einer, oder daß Wenige, oder daß die meisten Bürger im Besitz der Staatsgewalt und Staatsregierung sind (*κύριον εἶναι ἢ ἕνα ἢ ὀλίγυς ἢ τοὺς πολλούς* III, 7). Jede dieser drei möglichen Grundformen des Staats zerfällt hinwiederum in zwei Unterarten, in eine begriffsgemäße (*ὀρθή*) und eine begriffswidrige (*ἡμαρτημένη*), je nachdem Diejenigen, welche den Staat regieren, das allgemeine Beste bezwecken (*πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον ἄρχουσι*) oder ihren eigenen Nutzen im Auge haben (*πρὸς τὸ ἴδιον ἀποβλέπουσιν*) III, 7. So ergeben sich sechs Naturformen des Staats, *τρόποι*: drei gemeinnützige oder normale (*πολιτεῖαι ὀρθαί*), nämlich Königthum (*βασιλεία*), Aristokratie, Republik (*πολιτεία*) [1]), und drei Abarten (*παρεκβάσεις*) oder verfehlte Verfassungen (*πολιτεῖαι ἡμαρτημέναι* Pol. III, 6, *φθοραί* Eth. Nic. VIII, 12): nämlich despotische Alleinherrschaft (*τυραννίς*), Oligarchie und Massenherrschaft (*δημοκρατία*). Von diesen Verfassungen definirt er das Königthum näher als die gesetzmäßige Regierung eines einzigen, durch Tüchtigkeit, Verstand und reiche Ausstattung mit Glücksgütern unabhängigen und die große Mehrzahl überragenden Mannes; die Tyrannis als gesetzlose Willkürherrschaft eines Einzelnen; die Aristokratie als Regierung der Tugendhaftesten; die Oligarchie als Herrschaft der Reichen; die Politie als diejenige Verfassungsform, in welcher alle Waffenfähigen gleiche Rechte haben und der wohlhabende Mittelstand das Uebergewicht besitzt; diejenige Verfassung endlich, die er Demokratie nennt, und für welche später der bezeichnendere Name Ochlokratie gebräuchlich geworden ist [2]), als die Herrschaft der Armen (III, 7. 8. IV, 12). Auch so drückt er sich aus: in der Aristokratie regiere die Tugend, in der Oligarchie der Reichthum, in der Demokratie die Freiheit (IV, 8. VI, 2).

---

1) *πολιτεία* hier in engerem Sinne = Staat, in welchem alle *πολῖται* an der Regierung activen Antheil haben. Eth. Nic. VIII, 12 heißt sie auch *τιμοκρατία*, oder die Verfassung, in welcher man möglichst viele Bürger unter der Bedingung gleichmäßigen Beitragens zu den Staatslasten (*τίμημα*, census) zur Staatsregierung heranzieht.

2) Der Name Ochlokratie kommt bei Aristoteles noch nicht vor: er läßt sich erst bei Polybius nachweisen VI, 4, 6: *γένη μὲν ἓξ εἶναι ῥητέον τῶν πολιτειῶν· τρία μὲν, ἃ πάντες θρυλλοῦσιν, βασιλεία, ἀριστοκρατία, δημοκρατία* (vgl. VI, 3, 5), *τρία δὲ τύτοις συμφυῆ, λέγω δὲ μοναρχίαν, ὀλιγάρχίαν, ὀχλοκρατίαν.* VI, 57, 9.

Diese sechs Hauptverfassungen geht nun Aristoteles einzeln durch, charakterisirt ihre Eigenthümlichkeiten, untersucht, unter welchen Verhältnissen und Bedingungen eine jede derselben aufkommt; aus welchen Ursachen eine jede zu Grunde geht; mit welchen Mitteln eine jede aufrecht erhalten werden muß und untergraben werden kann; welche Verfassung in welche am häufigsten überzugehen pflegt: kurz, er untersucht die Naturgesetze der Staatsformen: wobei ihm die so reichhaltige Verfassungsgeschichte der griechischen Staaten besonders behülflich gewesen ist. Aristoteles hat in dieser Untersuchung einen Schatz der treffendsten Wahrnehmungen niedergelegt.

Die genannten Verfassungsformen hat aber Aristoteles nicht blos beschrieben, sondern auch beurtheilt. Er legt hiebei einen doppelten Maaßstab an die Verfassungen an, indem er einerseits ihren absoluten, andererseits ihren relativen Werth in Betracht zieht. Vom ersten dieser beiden Gesichtspunkte aus ist er geneigt, dem Königthum in seinem Sinne, d. h. der auf vollendeter äußerer und innerer Ueberlegenheit eines einzelnen Mannes über Alle beruhenden Monarchie [3]), und der wie diese auf persönliche Tüchtigkeit der Herrschenden begründeten Aristokratie den Vorzug vor den andern zu geben, weil in diesen beiden Verfassungen die Staatsgewalt in den Händen des Besten oder der Besten, folglich die Herrschaft nach Maaßgabe der Tugend vertheilt sei; unter den Abarten erscheint ihm am wenigsten schlecht die Demokratie [4]); für schlechter als diese erklärt er die Oligarchie oder Herrschaft der Reichen; für die absolut schlechteste Staatsordnung die Tyrannis, weil sie das Zerrbild der besten Verfassung sei [5]). Schwankend dagegen erklärt er sich in Betreff des Werthverhältnisses zwischen Königthum und Aristokratie [6]).

---

3) Eth. Nic. VIII, 12: König ist ὁ αὐτάρκης καὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχων· ὁ δὲ τοιῦτος οὐδενὸς προςδεῖται· τὰ ὠφέλιμα οὖν αὑτῷ μὲν οὐκ ἂν σκοποίη, τοῖς δ' ἀρχομένοις. Die innere Ueberlegenheit des zum βασιλεύς geborenen Mannes beschreiben mehrere Stellen der Politik. βασιλεύς wäre Derjenige, welcher alle Andern wie ein Gott oder Heros an Tugend, Weisheit und Kraft überragte; einem Solchen müßte man von Rechtswegen gehorchen, I, 5. III, 13. 17. VII, 3. 14.

4) Eth. Nic. VIII, 12: ἥκιςα μοχθηρόν ἐςιν ἡ δημοκρατία· ἐπὶ μικρὸν γὰρ παρεκβαίνει τὸ τῆς πολιτείας εἶδος. Polit. IV, 2: μετριωτάτη ἡ δημοκρατία.

5) Eth. Nic. VIII, 12: ἡ τυραννὶς ἐξ ἐναντίας τῇ βασιλείᾳ. καὶ φανερώτερον ἐπὶ ταύτης, ὅτι χειρίςη· κάκιςον δὲ τὸ ἐναντίον τῷ βελτίςῳ. Polit. IV, 2.

6) Die βασιλεία ist die βελτίστη Eth. Nic. VIII, 12, die πρώτη καὶ θειο-

Den absoluten Maaßstab der Beurtheilung läßt Aristoteles jedoch hinter den relativen zurücktreten. Nicht darum blos handle es sich im praktischen Leben, was die absolut beste, ἡ ἁπλῶς κρατίστη, sondern auch darum, was die unter den gegebenen Umständen und Voraussetzungen beste (ἡ ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστη) Verfassung ist (IV, 1). Auch hierin unterscheidet sich Aristoteles von Plato, der in seiner Republik ein nach seiner Meinung alleingültiges Ideal eines besten Staats entworfen hatte, wogegen Aristoteles, die concrete Wirklichkeit nie aus den Augen verlierend, auch auf die reale Ausführbarkeit und den relativen Werth verschiedener Staatsverfassungen reflektirt. So wenig als für alle Körper Eine Diät, Eine Arznei, einerlei Kleid passe, so wenig tauge für alle Staaten Eine Verfassung (IV, 1); nicht blos auf eine ideale Verfassung, eine πολιτεία κατ' εὐχὴν γινομένη, dürfe man ausgehen, sondern man müsse auch darüber klar werden, was für die durchschnittlichen Verhältnisse der Wirklichkeit tauge (IV, 11); man müsse Rücksicht nehmen auf die concreten Zustände. So sei das Naturgemäße eine Monarchie oder Aristokratie, wo Einer oder Einige sich durch persönliche Eigenschaften oder edle Geburt vor den Andern auszeichnen; habe die Masse der Armen das Uebergewicht, so sei Anlage zur Demokratie vorhanden, und zwar zur besten Demokratie, wenn die ackerbauende Bevölkerung, zur schlechtesten, wenn die Masse der Handarbeiter und Taglöhner überwiege; bei einem Uebergewicht der Reichen bilde sich naturgemäß Oligarchie; beim Uebergewicht des Mittelstands eine Politie. Auch den Einfluß der Culturzustände und der volkswirthschaftlichen Verhältnisse auf den Charakter der

---

τέτη Pol. IV, 2; aber es fragt sich, ob sie nicht vielleicht ein bloßer Name, ein erträumtes Ideal ist (τοὔνομα μόνον ἔχει ἂν ἴσα), da die absolute Ueberlegenheit eines Einzelnen über Alle vielleicht nie wirklich und jedenfalls etwas Seltenes und Vorübergehendes ist (Pol. IV, 11. VII, 14), und in der Regel Mehrere verständiger, besser und zur Leitung der Geschäfte befähigter sind als Einer (III, 15. 16). Daher ist αἱρετώτερον ταῖς πόλεσιν ἀριστοκρατία βασιλείας (III, 15). Auf eine Combination des durch unabhängige Stellung und vollgenügende äußere Ausstattung (Anm. 3) zu uneigennützigem und unparteilichem Regiment befähigten Königthums mit der Aristokratie, Politie oder Demokratie kommt Aristoteles gelegenheitlich, z. B. bei Besprechung der lakonischen Verfassung, zu sprechen (IV, 7. 9. V, 11); aber er kommt noch nicht dazu, die Idee der gemischten Verfassung in großartigem Maaßstabe aufzufassen und sie gehörig zu würdigen.

Staatsverfassungen nimmt Aristoteles in Rechnung. Von diesem praktischen Gesichtspunkt aus modificirt er auch sein Urtheil über die Verfassungen. Hatte er vom idealen Standpunkt aus das Königthum und die Aristokratie allen andern Formen vorgezogen, so erklärt er vom praktischen Gesichtspunkt aus die mittlere Verfassung', ἡ μέση πολιτεία, d. h. die Herrschaft des Mittelstandes für die zweckmäßigste. Wie überall das Mittlere das Beste sei und die Tugend selbst in der richtigen Mitte bestehe, so sei auch der mittlere Besitz der beste, und daher diejenige bürgerliche Gesellschaft am glücklichsten, in welcher es weder übermäßig Reiche noch viele übermäßig Arme gebe, sondern die mittleren Leute (οἱ μέσοι) der Zahl und Macht nach das Uebergewicht haben IV, 11. Einen Hauptvortheil dieser mittleren Verfassung sieht Aristoteles darin, daß sie wegen der Gleichheit der Vermögensverhältnisse am meisten vor Zwietracht und Aufruhr gesichert sei, während die einseitigen Verfassungen kurzen Bestand haben und leicht in einander umschlagen; auch werden allzu hoch begünstigte Menschen leicht übermüthig und bequem, die Schlechtgestellten theils knechtisch, theils zu Uebelthaten geneigt; die Mittlern dagegen seien am ehesten verträglich, vernünftig und zur Besorgung der Staatsangelegenheiten brauchbar; die besten Gesetzgeber, Solon, Lykurg und fast alle andern, waren aus dem Mittelstande (ib.).

Als eine Hauptpflicht des Staats betrachtet Aristoteles vermöge seines Begriffes von demselben die Sorge für tugendgemäße Erziehung und Bildung seiner Bürger. Dieselbe soll jedoch nicht, wie bei Plato, in einer das Familienleben aufhebenden Staatserziehung bestehen; sondern sie soll bewirkt werden durch eine Gesetzgebung, welche darauf hinwirkt, daß Alle gemäß dem Begriffe voller menschlicher ἀρετή erzogen werden. Aristoteles steht hier völlig auf der Höhe der Erkenntniß Dessen, was wahrhafte Bildung des Menschen und des Staatsbürgers in sich schließt, obwohl die in Pol. VII und VIII hierüber niedergelegten Untersuchungen nicht ganz vollendet sind. Er verlangt Gymnastik, musikalische Bildung, Anleitung zum Zeichnen, Einführung in das Wissenswertheste der Wissenschaft, sorgfältige moralische Erziehung von Jugend auf (VII, 18. VIII, 2 ff.); er verlangt, daß Alle zu der Fähigkeit erzogen werden, nicht blos das Nothwendige und Nützliche zu thun, sondern auch das Schöne zu kennen und zu schätzen und so das Höchste,

was der Mensch in sich hat, den *λόγος* oder *νοῦς*, auszubilden und zum Glückseligsten, was der Mensch erreichen kann, zur *θεωρία*, sich zu erheben [7]). Bildung, ist seine Meinung, soll Rohheit und Genußsucht vertreiben und das Leben veredeln und erfreuen. Dem entsprechend soll auch die politische Tendenz des Staats nicht einseitig kriegerisch sein. Wie es sittlich unrecht ist, auf Herrschaft über Andere auszugehen (VII, 3), so ist es auch politisch gefährlich, es zu thun: geht der Staat auf Unterjochung anderer Staaten aus, so gibt er jedem seiner Bürger das Recht und den Antrieb, es auch mit dem Herrschen über die eigenen Mitbürger zu versuchen und sie sich zu unterwerfen (VII, 14); und selbst, wenn dieß nicht eintritt, können herrschsüchtige Staaten sich nur halten, so lang sie zu kriegen haben; ist es damit aus, so verlieren sie wie ungebrauchtes Eisen ihre Schärfe und verfallen dem Wohlleben, weil ihre Bürger nicht gelernt haben, auch die Ruhe auszuhalten und sie vernünftig anzuwenden (ib.). Der Staat soll daher Frieden und gebildeten Genuß der Muße, die der Frieden gewährt, sich zu seinem Hauptziele setzen; dadurch macht er seine Mitglieder sowohl zu guten Bürgern als zu guten Männern und erfüllt seine Bestimmung, das höchste Gut in der Menschheit zu verwirklichen (VII, 14. 15). Getrübt wird diese Auffassung des Staates als einer Institution, deren höchster Zweck humane Bildung ist, nur dadurch, daß Aristoteles, hierin noch ebenso in den Schranken der antiken Anschauung befangen, wie Plato, diese Bildung blos den activen Vollbürgern des Staats zu Theil werden läßt. Die Thätigkeit für die äußern Bedürfnisse,

7) VIII, 3: *τὸ δὲ ζητεῖν πανταχοῦ τὸ χρήσιμον ἥκιστα ἁρμόττει τοῖς μεγαλοψύχοις καὶ τοῖς ἐλευθέροις.* Das *ἀναγκαῖον* und *χρήσιμον* ist zu lehren, aber auch das *καλόν* (ib. 2. 3). Die Natur des Menschen strebt nicht blos darnach, *ἀσχολεῖν ὀρθῶς* (zweckmäßig geschäftig zu sein), *ἀλλὰ καὶ σχολάζειν δύνασθαι καλῶς* (ib.). VII, 14: *δεῖ μὲν γὰρ ἀσχολεῖν δύνασθαι καὶ πολεμεῖν, μᾶλλον δ' εἰρήνην ἄγειν καὶ σχολάζειν, καὶ τἀναγκαῖα καὶ τὰ χρήσιμα μὲν πράττειν, τὰ δὲ καλὰ δεῖ μᾶλλον.* VII, 3: das beste Leben für den Einzelnen und das Ganze ist *ὁ βίος ὁ πρακτικός: ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους* (Handeln nach außen), *καθάπερ οἴονταί τινες, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικὰς τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένας ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις*; auch bei *ἐξωτερικαὶ* (nach außen gehenden) Handlungen sind die eigentlich Handelnden *οἱ ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονες*, die denkenden Erfinder und Urheber, nicht die, welche blos das Aeußere des Thuns besorgen.

Ackerbau, Gewerbe u. s. w., soll den *ἐλεύθεροι* durch Periöken und Sklaven abgenommen und diese rechtslosen Mitglieder des Gemeinwesens auf die Kenntnisse beschränkt werden, die sie zu ihren banausischen Geschäften nöthig haben (VII, 9. I, 13). Die Sklaverei vertheidigt Aristoteles ausführlich (I, 5. 6. 13); obwohl er eine freundliche Behandlung des *δῦλος*, sofern er doch *ἄνθρωπος* ist, für eine Pflicht erklärt, welche die gemeinsame Menschennatur erfordere (Eth. Nic. VIII, 13).

§ 40. Die Poetik des Aristoteles.

Die Allseitigkeit, mit welcher Aristoteles das ganze Gebiet des Wissens umfaßt hat, führte ihn dazu, auch den Zweigen der menschlichen Thätigkeit, welche er in dem Begriff der *ποιητική* oder *τέχνη* (S. 198 und 234) zusammenfaßte, seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, und zwar besonders der höhern Kunst oder der schönen Kunst, wie dieß z. B. die zahlreichen Bezugnahmen auf Werke der Malerei und Bildnerei in seinen Schriften und nicht weniger die eingehenden Erörterungen beweisen, welche er im letzten Buche seiner Politik der Musik gewidmet hat. Vorhanden ist jedoch von ihm blos Eine sicher bezeugte, freilich unvollständig erhaltene kunstwissenschaftliche Schrift, das Buch *περὶ ποιητικῆς* im engern Sinn, über die Dichtkunst, durch welches er der Begründer der Aesthetik geworden ist.

Die Kunst überhaupt leitet Aristoteles ab von dem dem Menschen inwohnenden Nachahmungs- oder Darstellungstrieb und von den verschiedenen Mitteln zum Nachahmen, welche er gleichfalls von Natur besitzt. Der Mensch unterscheidet sich von den übrigen lebenden Wesen dadurch, daß er das nachahmungssüchtigste unter ihnen ist. Er hat sowohl Freude am Nachahmen selber, als an Werken der Nachahmung; er freut sich, auf Bildern den Gegenstand, welchen sie darstellen, wiederzuerkennen; er sieht im Bilde sogar solche Dinge gern, die ihm im Leben widrig sind, z. B. Gestalten von geringen Thieren und von Leichnamen [1]). Nachahmen kann

1) Poët. 4: *ἐοίκασι δὲ γεννῆσαι τὴν ποιητικὴν αἰτίαι δύο τινές, καὶ αὗται φυσικαί. τό τε γὰρ μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παίδων ἐστὶ (καὶ τούτῳ διαφέρουσι τῶν ἄλλων ζώων, ὅτι μιμητικώτατόν ἐστι καὶ τὰς μαθήσεις ποιεῖται διὰ μιμήσεως τὰς πρώτας) καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντας. σημεῖον δὲ τοῦτο τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἔργων. ἃ γὰρ αὐτὰ λυπηρῶς ὁρῶμεν, τούτων τὰς εἰκόνας τὰς*

man theils in Gestalten und Farben, theils in rhythmischen Bewegungen (Tanz), theils in Rhythmus und Melodie der Töne, theils in Wort und Rede, sei es nun in ungebundener oder gebundener (rhythmisirter) Rede, desgleichen entweder in Rede allein oder in Verbindung derselben mit Musik [2]). Aus der Anlage, welche der Mensch zur Nachahmung in Rede, Rhythmus und Musik hat, ist die Dichtkunst entstanden [3]).

Die Dichtkunst ist, wie alle Kunst μίμησις oder Darstellung; hieraus fließen die verschiedenen Gattungen der Dichtkunst [4]). Entweder berichtet der Dichter einfach, oder läßt er die Personen, von denen er erzählt, mitunter selbst reden, oder läßt er die Personen insgesammt auftreten; im erstern Falle haben wir die lyrische Poesie [5]), im zweiten die epische, im dritten die dramatische [6]); von diesen beiden zieht Aristoteles die dramatische der epischen vor, weil das Drama mehr Uebersichtlichkeit und Einheit hat, als das laxere und daher beliebiger ins Weite und Breite sich ergehende Epos, obwohl er letzterem den Reiz reicherer Mannigfaltigkeit nicht abspricht [7]). Verschiedene Gattungen der Dichtkunst entstehen für's Zweite durch die Verschiedenheit Desjenigen, was der Dichter darstellt. Der Dichter stellt handelnde Personen dar; Personen aber kann man entweder darstellen, wie sie sind, oder besser, oder schlechter,

---

μάλιστα ἠκριβωμένας χαίρομεν θεωροῦντες, οἷον θηρίων τε μορφὰς τῶν ἀτιμωτάτων καὶ νεκρῶν. Der tiefere Grund dieser Freude an Nachahmungen ist die dem Menschen wesentliche Wissensbegierde: αἴτιον δὲ καὶ τούτου, ὅτι μανθάνειν οὐ μόνον τοῖς φιλοσόφοις ἥδιστον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως· — διὰ γὰρ τοῦτο χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὁρῶντες, ὅτι συμβαίνει θεωροῦντας μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι, τί ἕκαστον, οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνος (daß das Bild Jemanden vorstelle).

2) Poët. 1: σχήματα; χρώματα; ῥυθμὸς μόνος (ὀρχησταί); ῥυθμὸς καὶ ἁρμονία; λόγος ψιλός; λόγος mit μέτρα; λόγος mit ῥυθμός (μέτρα) und ἁρμονία zugleich.

3) Poët. 4.

4) c. 2: Epopöe, Drama, Dithyrambische Poesie, wie auch αὐλητική und κιθαριστική, sind μιμήσεις τὸ σύνολον.

5) Vgl. Zell zur Poetik Kap. 3.

6) c. 3: es kommt darauf an, ὡς ἕκαστα μιμήσαιτο ἄν τις. Man kann nachahmen entweder ὁτὲ μὲν ἀπαγγέλλοντα ἢ ἕτερόν τι γιγνόμενον (bald selbst erzählend, bald die Rolle eines Andern annehmend), ὥσπερ Ὅμηρος ποιεῖ, oder ὡς τὸν αὐτὸν καὶ μὴ μεταβάλλοντα [wie meist der Lyriker], oder πάντας ὡς πράττοντας καὶ ἐνεργοῦντας oder δρῶντας, daher „δρᾶμα."

7) c. 5. 18. 24. 26.

als sie sind [8]); man kann aus der Menschenwelt das Bessere oder Schlechtere, desgleichen aus den Handlungen das Bessere, d. h. das Bedeutendere und Ernstere, oder das Schlechtere, d. h. das Unbedeutende, Läppische, Lächerliche, auswählen [9]). Für die Poesie fließt hieraus der Unterschied einer das Bessere und einer das Schlechtere darstellenden Poesie, für das Drama insbesondere der Unterschied zwischen Tragödie und Komödie [10]). Die **Komödie** stellt dar das Schlechtere, jedoch so, daß sie es dabei zugleich auf das Vergnügen der Zuschauer absieht, wie dieß die Kunst überhaupt thut, da sie der Freude des Menschen an der *μίμησις* entgegenkommen will [11]); die Komödie stellt daher das Schlechtere dar in der Form des Lächerlichen, sie stellt ein *αἰσχρὸν ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν*, sie stellt unschädliche und daher im Zuschauer keine schmerzlichen Affekte, sondern blos Heiterkeit und Ergötzen erregende Verkehrtheiten dar [12]). Die **Tragödie** dagegen steht auf der Seite des Besseren. Sie stellt tüchtigere und edlere Charaktere und Gesinnungen, große bedeutende ernste Handlungen und Geschicke dar; sie verfährt hierin ganz so, wie alle andern Künste und Künstler, welche das Bessere wiedergeben [13]). Aber sie hat doch zugleich ihre Eigenthümlichkeit

---

8) c. 2: *ἐπεὶ δὲ μιμοῦνται οἱ μιμούμενοι πράττοντας, ἀνάγκη δὲ τούτους ἢ σπουδαίους ἢ φαύλους εἶναι (τὰ γὰρ ἤθη σχεδὸν ἀεὶ τούτοις ἀκολουθεῖ μόνοις· κακίᾳ γὰρ καὶ ἀρετῇ τὰ ἤθη διαφέρουσι πάντες), ἤτοι* ***βελτίονας*** *ἢ καθ' ἡμᾶς ἢ* ***χείρονας*** *ἢ καὶ* ***τοιούτους****.*

9) Wie dieß aus der Definition der Tragödie (s. Anm. 17) hervorgeht. Ebenso c. 7: *καλαὶ πράξεις* und opp., s. Anm. 2[illegible].

10) c. 2: nachdem angeführt ist, Homer stelle die Menschen besser, ein anderer Dichter stelle sie schlechter dar, als sie sind, ein dritter so, wie sie sind (*ὁμοίους*), heißt es: *ἐν αὐτῇ δὲ τῇ διαφορᾷ καὶ ἡ τραγῳδία πρὸς τὴν κωμῳδίαν διέστηκεν· ἡ μὲν γὰρ χείρους, ἡ δὲ βελτίους μιμεῖσθαι βούλεται τῶν νῦν.*

11) Vgl. Anm. 1 und 16. Auch Pol. VIII, 5 und 7 ist unter den Zwecken der Kunst neben der *παιδεία* aufgeführt: *ἡδονή*, *διαγωγή* (Unterhaltung), *ἄνεσις καὶ τῆς συντονίας ἀνάπαυσις* (Abspannung).

12) c. 5: *ἡ δὲ κωμῳδία ἐστὶ μίμησις φαυλοτέρων μέν, οὐ μέντοι κατὰ πᾶσαν κακίαν, ἀλλὰ τοῦ αἰσχροῦ ἐστι τὸ γελοῖον μόριον. τὸ γὰρ γελοῖόν ἐστιν ἁμάρτημά τι καὶ αἶσχος ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν.* Ueber die Richtigkeit dieser Definition des Komischen vgl. die **Aesthetik** des Herausgebers S. 251.

13) c. 15: *ἐπεὶ δὲ μίμησίς ἐστιν ἡ τραγῳδία βελτιόνων, ἡμᾶς δεῖ μιμεῖσθαι τοὺς ἀγαθοὺς εἰκονογράφους· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι, ἀποδιδόντες τὴν ἰδίαν μορφήν, ὁμοίους ποιοῦντες καλλίους γράφουσιν. οὕτω καὶ τὸν ποιητήν, μιμούμενον καὶ ὀργίλους καὶ ῥαθύμους καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα ἔχοντας ἐπὶ τῶν ἠθῶν, τοιούτους ὄντας ἐπιεικεῖς ποιεῖν* (Gutes an ihnen zeigen), — *οἷον τὸν Ἀχιλλέα Ὅμηρος.*

darin, daß sie Handlungen darstellt, welche schmerzliche Affekte, nämlich die der Furcht und des Mitleidens, erregen. Sie stellt tüchtigere, edlere Personen dar, welche durch ihre Handlungen in Mißgeschicke gerathen, so daß im Zuschauer Furcht oder Zittern vor dem Unglück, das an sie herantritt, und im weitern Verlauf Mitleiden mit dem Unglück, das er sie erleiden sieht, erregt wird, weil es schmerzlich ist, bessere Menschen leiden zu sehen [14]). Allerdings darf es nicht ein gänzlich unverschuldetes Mißgeschick sein, was dargestellt wird; ein solches wollen wir nicht mitansehen, sondern wir verwünschen es, und eine Dichtung, die uns ein solches zeigte, könnte kein Vergnügen mehr erregen; der Held muß an seinem Mißgeschicke selber Schuld oder Mitschuld tragen, er muß ein Mann sein, der zwar tüchtig ist, aber einen Fehler begangen hat, in Folge dessen er unglücklich wird [15]). Nur eine solche traurige, Furcht und Mitleiden erregende Handlung ist tragisch, und es ist daher ganz verfehlt, wenn man aus allzu weicher Empfindsamkeit Tragödien mit gutem Ausgang haben will; die Tragödie ist Darstellung einer ernsten Handlung und hat es daher auch mit dem Ernsten zu thun [16]).

---

14) c. 6: Die Tragödie ist *μίμησις πράξεως καὶ βίυ καὶ εὐδαιμονίας* (die umschlägt in *κακοδαιμονία*). c. 9: sie ist *μίμησις οὐ μόνον πράξεως, ἀλλὰ καὶ φοβερῶν καὶ ἐλεεινῶν*. c. 13: *φοβερῶν καὶ ἐλεεινῶν εἶναι μιμητικήν· τῦτο ἴδιον τῆς τοιαύτης μιμήσεώς ἐστιν*. c. 14: *δεῖ ὕτω συνεστάναι τὸν μῦθον, ὥστε τὸν ἀκύοντα τὰ πράγματα γινόμενα καὶ φρίττειν καὶ ἐλεεῖν ἐκ τῶν συμβαινόντων, ἅπερ ἂν πάθοι τις ἀκύων τὸν τῦ Οἰδίποδος μῦθον*.

15) c. 13: Da die Tragödie *φοβερῶν καὶ ἐλεεινῶν μιμητική* ist (Anm. 14), *πρῶτον μὲν δῆλον, ὅτι ὔτε τὺς ἐπιεικεῖς ἄνδρας δεῖ μεταβάλλοντας φαίνεσθαι ἐξ εὐτυχίας εἰς δυστυχίαν* (*ὐ γὰρ φοβερὸν ὐδὲ ἐλεεινὸν τῦτο, ἀλλὰ μιαρόν ἐστιν*, erregt Abscheu) *ὔτε τὺς μοχθηρὺς ἐξ ἀτυχίας εἰς εὐτυχίαν* —, *οὐδ' αὖ τὸν σφόδρα πονηρὸν ἐξ εὐτυχίας εἰς δυστυχίαν μεταπίπτειν. τὸ μὲν γὰρ φιλάνθρωπον ἔχοι ἂν ἡ τοιαύτη σύστασις, ἀλλ' ὔτε ἔλεον ὔτε φόβον* (sie würde zwar Theilnahme, aber nicht Furcht und Mitleiden erregen). *ὁ μὲν γὰρ περὶ τὸν ἀνάξιόν ἐστι δυστυχῦντα, ὁ δὲ περὶ τὸν ὅμοιον* (*ἔλεος μὲν περὶ τὸν ἀνάξιον, φόβος δὲ περὶ τὸν ὅμοιον*), *ὥστε οὔτε ἐλεεινὸν οὔτε φοβερὸν ἔσται τὸ συμβαῖνον. ὁ μεταξὺ ἄρα τύτων λοιπός. ἔστι δὲ τοιῦτος ὁ μήτε ἀρετῇ διαφέρων* (besonders ausgezeichnet) *καὶ δικαιοσύνῃ μήτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλων εἰς τὴν δυστυχίαν, ἀλλὰ δι' ἁμαρτίαν τινά*. Nachher: *δι' ἁμαρτίαν μεγάλην ἢ οἵυ εἴρηται* [*ὁ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας*] *ἢ βελτίονος μᾶλλον ἢ χείρονος* (eher ein Guter, Edler, als ein Schlechterer, eignet sich zum tragischen Helden).

16) c. 13: eine andere *σύστασις* der Tragödie ist die mit gutem Ausgang. Sie gilt gern für die beste *διὰ τὴν τῶν θεάτρων ἀσθένειαν* (wegen der Sentimentalität der Theaterpublika). *ἔστι δὲ οὐχ αὕτη ἀπὸ τραγῳδίας ἡδονή*,

Die Wirkung auf das Subjekt, welche die Tragödie ausübt, ist theils wie bei jedem Kunstwerk die ἡδονή, theils eine eigenthümliche Stimmung des Gemüths, die Aristoteles κάθαρσις nennt. Er sagt: Die Tragödie stellt eine ernste Handlung dar, welche in ihrem Verlaufe Furcht und Mitleiden erregt und hiedurch eine Reinigung solcher schmerzlichen Affekte durchführt [17]. Nach der Analogie anderer aristotelischer Stellen, namentlich Pol. VIII, 7 [18], kann dieß nur so verstanden werden: Die Tragödie führt uns hinein in eine Reihe von traurigen Begebenheiten und läßt uns alle Affekte des Bangens und Bedauerns, welche daran sich knüpfen, in vollem Grade durchempfinden; dadurch bewirkt sie, daß derartige schmerzliche Affekte für eine Weile in uns zur Ruhe kommen, und wir uns somit wieder leicht und frei fühlen. Wie z. B. überfreudige Affekte dadurch am besten zur Ruhe gebracht werden, daß sie Gelegenheit erhalten, sich recht auszuleben, auszujubeln, auszutoben, so ist es auch mit den schmerzlichen Stimmungen, zu denen das Gemüth so geneigt ist (Anm. 18); der Mensch muß sich hie und da recht rühren und erschüttern lassen, damit auf Rührung und Erschütterung, nachdem er an ihr sich ersättigt, wieder um so gewisser Aufheiterung und Ermannung der Seele folge, wie er solche desto mehr bedarf, je mehr er der Macht der παθήματα unterworfen ist. Hatte Plato die Tragödie aus seinem Staate verbannt, weil sie durch ihr Leid und Wehe entnervend wirke, so ist Aristoteles der entgegengesetzten Meinung: sie macht den traurigen Empfindungen freie Bahn und bewirkt dadurch, daß auch wieder andere Gemüthszustände im Menschen Platz greifen und die Oberhand gewinnen; scheinbar beugt sie

---

ἀλλὰ μᾶλλον τῆς κωμῳδίας οἰκεία· ἐκεῖ γάρ, ἂν οἱ ἔχθιστοι ὦσιν ἐν τῷ μύθῳ, οἷον Ὀρέστης καὶ Αἴγισθος, φίλοι γενόμενοι ἐπὶ τελευτῆς ἐξέρχονται, καὶ ἀποθνήσκει ὀδεὶς ὑπ᾽ ὀδενός. Vgl. c. 14: ὀ γὰρ πᾶσαν δεῖ ζητεῖν ἡδονὴν ἀπὸ τραγῳδίας, ἀλλὰ τὴν οἰκείαν. ib.: τὴν ἀπὸ ἐλέο καὶ φόβο διὰ μιμήσεως δεῖ ἡδονὴν παρασκευάζειν τὸν ποιητήν.

17) c. 6: ἔστιν ὂν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας, — δι᾽ ἐλέο καὶ φόβο περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.

18) Wie begeisternde heilige Lieder heftig erregte Menschen beruhigen, ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως, so muß Dasselbe zu Theil werden den ἐλεήμονες καὶ φοβητικοὶ καὶ ὅλως παθητικοί, — diesen Allen muß γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ᾽ ἡδονῆς durch hiezu geeignete Musik. Was hier die Musik leisten soll, Das wird in der Poetik nun auch der Tragödie als Beruf zugewiesen.

das Gemüth, dem Erfolge nach gibt sie ihm eine wohlthuende Entlastung von trüber Stimmung, welche natürlich auch für das thätige Leben nur gut und heilsam sein kann [19]).

So vorurtheilslos und gerecht Aristoteles alle Richtungen der Kunst würdigt, so erklärt er doch diejenige Kunst für die erste, welche das „Bessere“ zu ihrem Zielpunkt nimmt. Die guten Maler sind die, welche, was sie malen, zwar ähnlich, aber schöner als in der Wirklichkeit wiedergeben [20]); die guten Dichter sind die, welche die Menschen und die menschlichen Dinge nicht schlecht und schlechter als sie sind und nicht so, wie sie wirklich sind oder wie die gewöhnliche Meinung sie ansieht, darstellen, sondern sie so gut darstellen, als es die Wahrheit erlaubt [21]). Namentlich setzt Aristoteles auch dieß der Poesie zur Aufgabe, nicht blos Begebenheiten aus dem wirklichen Leben darzustellen, sondern die Handlungen und Geschicke der Menschen darzustellen, *οἷα ἂν γένοιτο*, d. h. so, wie sie sich gestalten würden, wenn Alles so geschähe und so gienge, wie es

19) *κάθαρσις τῶν παθημάτων* heißt sprachlich nicht Reinigung der leidenden Stimmungen von Uebermaaß, auch nicht Reinigung des Menschen von solchen Stimmungen, sondern (obwohl dem Sinn nach ziemlich identisch mit der so eben abgewiesenen Uebersetzung) Hinausschaffung leidender Stimmungen, Befreiung davon (wie Plat. Phaed. p. 96, c.). Die moderne Katharsislitteratur ist eine sehr ansehnliche, vgl. Ueberweg S. 178 f., dessen Ansicht (wie er sie in der dortigen Anmerkung entwickelt) ich für die allein richtige halten kann. Wie Göthe im poetischen Schaffen eine Befreiung des Gemüths von bedrängenden Stimmungen fand, so schreibt Aristoteles dem theilnehmenden Anschauen tragischer Erlebnisse die gleiche Heilkraft zu. — Die *κάθαρσις* ist auch *ἡδονή* (vgl. Anm. 18); aber sie ist noch mehr: Gemüthsbefreiung, die als solche auch für's Leben wichtig und förderlich ist, weswegen Pol. VIII, 7 die *κάθαρσις* (welche die Musik wirkt) unmittelbar auf die Wichtigkeit der Musik für die Geistesbildung folgt und von den blos vergnüglichen und abspannenden Wirkungen derselben (*διαγωγή* und *ἄνεσις*) bestimmt unterschieden wird. — Wenn Ueberweg sagt, Aristoteles möge mit Unrecht mehr Gewicht auf die Aufhebung, als auf die Anregung des Gefühls gelegt haben, so ist dieß zwar bestimmt nur poët. 6, nicht so c. 13 und 14 (Anm. 14) der Fall; allein die Bemerkung ist deßungeachtet treffend; A. ist zu sehr Hellene, um nicht der Gefühlsberuhigung den Vorzug vor der Gefühlserregung zu geben.

20) s. Anm. 13.

21) c. 7: *οἱ σεμνότεροι τὰς καλὰς ἐμιμοῦντο πράξεις καὶ τὰς τῶν τοιούτων, οἱ δὲ εὐτελέστεροι τὰς τῶν φαύλων, πρῶτον ψόγους ποιοῦντες, ὥσπερ ἕτεροι ὕμνους καὶ ἐγκώμια.* c. 25: man kann dreifach *μιμεῖσθαι, ἢ γὰρ οἷα ἦν ἢ ἔστιν, ἢ οἷά φασι καὶ δοκεῖ, ἢ οἷα δεῖ*; das Erste that Euripides, das Dritte Sophokles.

eigentlich geschehen und gehen soll, wenn z. B. die Handlungen und Geschicke eines Menschen ganz seinem innern Wesen und Charakter entsprängen, oder wenn den Ursachen die Folgen, den Absichten die Ergebnisse, dem Verdienst die Belohnung, der Verschuldung die Strafe in genauer oder begriffsgemäßer Weise entsprechen würden, was in der Wirklichkeit so oft nicht der Fall ist [22]). Aristoteles verlangt also eine *ideale* Auffassung und Wiedergebung des Realen; Gegenstand der Kunst ist ihm das Wirkliche, dieses hat sie „nachzuahmen", aber in idealer Form und Behandlung. Aristoteles redet daher auch der *rhythmischen Darstellung* im Gegensatz zur prosaischen, ebenso der *Verbindung der Poesie mit der Musik* [23]) und dem durch Bilder und sonstige ungewöhnliche Sprechweise gehobenen *poetischen Ausdruck* [24]) das Wort, und fordert entschieden, daß dem dichterischen und sonstigen Kunstwerk folgende Eigenschaften der schönen Form nicht fehlen: 1) wohlbegrenzte *Uebersichtlichkeit*, 2) vollgenügende *Größe* oder Ausdehnung [25]), 3) abschließende *Vollständigkeit* [26]), 4) strenge

---

22) c. 9: weil in der Tragödie Alles streng zusammenhängen muß (c. 8. s. Anm. 27), ist es klar, daß *οὐ τὸ τὰ γενόμενα* (das nächste Beste, was sich ereignet) *λέγειν ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο*; das ist der Unterschied zwischen Historiker und Dichter. *διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν. ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει. καθόλου* (begriffsgemäß) nämlich ist eine Darstellung, welche einem Manne Worte und Handlungen beilegt gemäß seinem Charakter oder seinem innern Wesen; das thut die Poesie und kann es thun, während die Geschichte von einem Manne viel ihm Aeußerliches und Zufälliges, das ihm begegnete, erzählen muß (ib.).

23) c. 6: *ἡδυσμένος λόγος* (mit voller Kraft Wohlgefallen zu erregen ausgestattet) ist derjenige *λόγος*, welcher *ῥυθμὸν καὶ ἁρμονίαν καὶ μέλος* hat. ib.: *ἡ μελοποιία μέγιστον τῶν ἡδυσμάτων.*

24) c. 22: *λέξεως δὲ ἀρετή, σαφῆ καὶ μὴ ταπεινὴν εἶναι. σαφεστάτη μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ἐκ τῶν κυρίων ὀνομάτων* (die gewöhnlich geltende Redeweise), *ἀλλὰ ταπεινή. σεμνὴ δὲ καὶ ἐξαλλάττουσα τὸ ἰδιωτικὸν ἡ τοῖς ξενικοῖς κεχρημένη· ξενικὸν δὲ λέγω γλῶτταν* (ungewöhnliche Ausdrücke) *καὶ μεταφορὰν — καὶ πᾶν παρὰ τὸ κύριον.*

25) c. 7: *ἐπεὶ τὸ καλὸν καὶ ζῶον καὶ ἅπαν πρᾶγμα, ὃ συνέστηκεν ἔκ τινων, οὐ μόνον ταῦτα τεταγμένα δεῖ ἔχειν* (Anfang, Mitte und Ende Anm. 26), *ἀλλὰ καὶ μέγεθος ὑπάρχειν μὴ τὸ τυχόν· τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει (καὶ τάξει) ἐστί, διὸ οὔτε πάμμικρον ἄν τι γένοιτο καλὸν ζῶον — οὔτε παμμέγεθες. ὥστε δεῖ, καθάπερ ἐπὶ τῶν ζώων ἔχειν μὲν μέγεθος, τοῦτο δὲ εὐσύνοπτον εἶναι, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν μύθων ἔχειν μὲν μῆκος, τοῦτο δ' εὐμνημόνευτον εἶναι. — — ἀεὶ ὁ μείζων ὅρος*

alles Unnöthige und Fremdartige fernhaltende **Einheit**, 5) begriffsgemäße **Ordnung** und innerlich nothwendiger **Zusammenhang** [27]), 6) **symmetrische** (überall nicht zu viel und nicht zu wenig gebende) **Anlage** und Gliederung der Theile [28]). Plato verwirft die Kunst als zu sinnlich; Aristoteles begreift sie und weist sie an, wie sie danach zu streben hat, alle Vollkommenheit, die ein Geisteswerk haben kann, in sich zu vereinigen und ihrerseits auch zum höchsten Zweck der Welt, zum **Guten**, mitzuwirken.

Blicken wir auf das **Ganze der aristotelischen Philosophie** zurück, so ist zu sagen: ihre Hauptstärke liegt nicht in ihren spekulativen Grundlehren, sondern theils in der Behandlung der speziellen philosophischen Disciplinen, theils in der Auffassung der Ziele und Zwecke des menschlichen Lebens, welche Aristoteles gegeben hat. — Ob, was die Lehre von den **letzten Prinzipien** betrifft, die *εἴδη* über den Dingen stehen, wie bei Plato, oder ob sie nur in den Dingen wirken als formende Kräfte, Das macht im Grunde nicht so viel aus, als Aristoteles glaubte; auch bei ihm stehen diese Formen **dualistisch** neben der realen Substanz der Dinge, und auch ihm gelang es nicht, eine genetische Deduction derselben zu geben; was an der platonischen Ideenlehre ethisch wahr

---

μέχρι τῦ σύνδηλος εἶναι (große Ausdehnung, so lange sie nicht unübersichtlich wird) *καλλίων ἐστὶ κατὰ τὸ μέγεθος.*

26) c. 7: *κεῖται δ' ἡμῖν τὴν τραγῳδίαν τελείας καὶ ὅλης πράξεως εἶναι μίμησιν. ὅλον δ' ἐστὶ τὸ ἔχον ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ τελευτήν*; diese muß jedes Ganze *τεταγμένα ἔχειν.*

27) c. 8: Der *μῦθος* (die Fabel der Tragödie) muß *εἷς* sein. *χρὴ ὖν, καθάπερ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις μιμητικαῖς ἡ μία μίμησις ἑνός ἐστιν* (Ein Kunstwerk sich auf Einen Stoff beschränken soll), *ὕτω καὶ τὸν μῦθον, ἐπεὶ πράξεως μίμησίς ἐστι, μιᾶς τε εἶναι (καὶ ταύτης ὅλης), καὶ τὰ μέρη συνεστάναι τῶν πραγμάτων ὕτως, ὥστε μετατιθεμένυ τινὸς μέρυς ἢ ἀφαιρυμένυ διαφέρεσθαι καὶ κινεῖσθαι τὸ ὅλον· ὃ γὰρ προσὸν ἢ μὴ προσὸν μηδὲν ποιεῖ ἐπίδηλον, ὐδὲ μόριον τῦ ὅλυ ἐστίν.* c. 9 unter den *μῦθοι* und *πράξεις* sind *αἱ ἐπεισοδιώδεις* die schlechtesten, d. h. die, in welchen die Folge eine willkürliche ist. c. 15: nichts soll *ἄλογον* sein in der Handlung. c. 23: *ὥσπερ ζῷον ἓν ὅλον.*

28) cf. Met. XIII, 3, 17: *τῦ δὲ καλῦ μέγιστα εἴδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον* (welches Letztere dem *εὐσύνοπτον* Anm. 25 verwandt ist). Symmetrie (= Einhaltung des Maaßes, das dem Einzelnen zukommt) als Kunstgesetz Pol. III, 13. V, 9.

und ästhetisch schön war, daß jedes Ding sein vollkommenes Urbild hat im Reiche des Gedankens, Das hat Aristoteles fallen gelassen, ohne hiefür durch eine wissenschaftliche Aufklärung darüber, woher und warum alle diese Formen des Universums sind, einen Ersatz zu geben. — Der Eine Gott des Aristoteles, dieser bewegungslose Beweger der Welt, der weder für die natürliche noch für die sittliche Ordnung der Dinge etwas thut, sondern die Ewigkeit hinbringt in ruhiger Selbstbeschauung, kann weder wissenschaftlich noch ethisch den Anspruch darauf erheben, eine adäquate Darstellung der Gottesidee zu sein. — Die Unterscheidung zwischen Materie und begrifflicher Form ist zwar für den ethischen Charakter des aristotelischen Systems von entschiedenem Werth; sie ist die Grundlage für die Anschauung des Aristoteles, daß im Universum nicht blos blinde Nothwendigkeit, sondern auch Zweckmäßigkeit herrscht und daher die das Natürliche zweckmäßig gestaltende und ordnende Vernünftigkeit das Höchste in ihr ist; sie wahrt der „Idee" ihr Recht, sie gibt auch der aristotelischen Lehre ihres Realismus ungeachtet das sokratisch-platonische Gepräge einer idealistisch intellectualen Weltauffassung. Allein Das, was Aristoteles zunächst mit ihr beabsichtigt, leistet sie nicht; sie erklärt das reale Wesen der Wirklichkeit nicht, sie ist schließlich doch nur eine äußere logische Unterscheidung an den Dingen; und sie ist in der Folgezeit durch das ganze Mittelalter hindurch und bis in die Anfänge der neuern Philosophie herein eine Hauptursache davon gewesen, daß man nicht daran dachte, die wirklichen Naturgesetze und Naturkräfte zu erforschen, da man diese in den aristotelischen Formen der Dinge bereits zu haben glaubte. Muster und Vorbild aber bleibt Aristoteles in der Behandlung des Einzelnen, d. h. in der Schärfe und Feinheit der Auffassung, in der Fülle des positiven Wissens, in der fruchtbaren und ergebnißreichen Handhabung desselben, in der Klarheit und Kürze, zu welcher er die Darstellung seines reichen Materials zu erheben weiß, und vor Allem in der Unermüdlichkeit der begrifflichen Discussion, die den Gegenstand nach allen Seiten, die er irgend darbieten kann, betrachtet; nicht abstract räsonniren, sondern concret denken, das lernt man bei Aristoteles. Die wissenschaftliche Sprache und Terminologie, ohne welche keine Philosophie bestehen kann, hat ihn zu ihrem Urheber. — Und doch versteht er auch das Leben wie Wenige, was sowohl seine Schilderungen

menschlicher Charaktere und Gesinnungen, menschlicher Fehler und Tugenden in der nikomachischen Ethik, als seine Lehren von den sittlichen Aufgaben des Einzelnen und der Gesellschaft beweisen. Dazu noch hinzugenommen den Sinn für Bildung und Humanität, der diese Lehren durchdringt, so entsteht der Eindruck, die griechische Philosophie habe in Aristoteles eine Höhe der Vollendung erreicht, die weit mehr zu leisten scheint, als man nach Dem, was ihm vorgearbeitet war, erwarten kann. — Wenn Aristoteles freilich wirklich der Meinung gewesen sein sollte, daß die Philosophie in kurzer Zeit ganz zur Vollendung gebracht sein werde, wie Cicero (Tusc. III, 28) berichtet, so hätte er sich hierin ähnlich geirrt, wie so viele Denker nach ihm. Abgesehen von Demjenigen, was in seinem System als verfehlt bezeichnet werden muß, gibt es schon für jene Zeit gar Vieles, was er mit all seinen reichen Hülfsmitteln noch nicht aufgefunden und in Betracht gezogen hat, namentlich in psychologischer, erkenntnißtheoretischer und ethischer Beziehung; und zudem ist seine Lehre, ähnlich wie die platonische, keineswegs schon zu einem in allen Theilen streng zusammenhängenden System durchgebildet; sie trägt vielmehr vielfach den Charakter des Unfertigen, des Hypothetischen und Problematischen an sich; Aristoteles ist größer in der Untersuchung, als in der abschließenden Doctrin. Somit blieb auch andern philosophischen Richtungen, als die seinige, auf griechischem Boden noch eine stattliche Nachlese übrig, wie dieß die Betrachtung der auf ihn folgenden Systeme zeigen wird.

Die Schule des Aristoteles hat seine Lehre ziemlich unverändert festgehalten, und wenig zur Fortbildung derselben beigetragen. Ihre Richtung ging vorzüglich auf Beobachtung, auf Bereicherung der empirischen Wissenschaften, auf gelehrtes Wissen; auf die metaphysischen Untersuchungen dagegen hat sie sich weniger eingelassen.

Der berühmteste Peripatetiker war der Nachfolger [1]) des Ari-

---

1) Anekdote bei Gell. XIII, 15: als Aristoteles alt und kränklich wurde, baten ihn seine Schüler, einen Nachfolger zu bezeichnen. Unter seinen Schülern waren zwei besonders ausgezeichnet, Theophrast aus Lesbos und Eudemus aus Rhodus. Nun ließ Aristoteles lesbischen und rhodischen Wein kommen, kostete zuerst den rhodischen Wein und lobte ihn, darauf den lesbischen, lobte ihn ebenfalls, fügte aber bei, ἡδίων ὁ Λέσβιος. Is erat e Lesbo Theophrastus, homo

stoteles, **Theophrast**[2]) aus Lesbos; er hat der peripatetischen Schule mehr als dreißig Jahre mit ungemeinem Beifall vorgestanden. Die zahlreichen Schriften, die er verfaßte[3]), sind größtentheils empirischen, namentlich naturwissenschaftlichen Inhalts; auch seine berühmte Schrift über die Charaktere beruht ganz auf Beobachtung. **Eudemus** aus Rhodus, dessen Namen die eudemische Ethik trägt, gleichfalls Schüler des Aristoteles und neben Theophrast eine Auctorität der Schule, scheint sich auf die Erklärung und Auslegung der aristotelischen Lehre beschränkt zu haben; wenn er von Spätern angeführt wird, so geschieht es fast nur, um die Lehre des Aristoteles zu erläutern. Nach Theophrast stand dessen Schüler **Strato** von Lampsakus 18 Jahre lang der Schule vor. Schon der Beiname des Physikers, der ihm beigelegt wurde, beweist, daß er sich vorherrschend der Naturforschung zuwandte. Er hat von allen Peripatetikern am meisten sich vom Ansehen des Aristoteles freigemacht, ihn sogar bestritten. Er ließ namentlich das übernatürliche Prinzip, das Aristoteles angenommen hatte, den göttlichen νοῦς, als eine unnöthige Hypothese fallen, indem er die Bewegung und das Leben der Welt aus der Natur und der ihr ursprünglich inwohnenden Bildungskraft ableitete[4]). Er dachte sich folglich die Natur als Gott[5]). Es war nur folgerichtig, daß er auch die Trennung zwischen νοῦς und ψυχή fallen ließ und Denken und Empfinden als

---

suavitate insigni linguae pariter atque vitae. Aristoteles' Schüler verstanden diese Andeutung, und schloßen sich nach seinem Tode dem Theophrast an.

2) Er soll ursprünglich Tyrtamos geheißen, aber wegen seines glänzenden Vortrags, διὰ τὸ τῆς φράσεως θεσπέσιον, den Namen Theophrast erhalten haben, D. L. V, 38. Cic. Orat. 19, 62: Theophrastus divinitate loquendi nomen invenit. Quint. Inst. X, 1, 83: in Theophrasto tam est loquendi nitor ille divinus, ut ex eo nomen quoque traxisse dicatur.

3) Ein Verzeichniß derselben bei Diog. L. V, 42—50. Uebrig sind seine Schrift über die Pflanzen (περὶ φυτῶν ἱστορίαι und περὶ φυτῶν αἰτιῶν), sowie mehrere kleinere naturwissenschaftliche Abhandlungen; dann (im Auszug) seine ἠθικοὶ χαρακτῆρες; endlich seine Metaphysik. Theophrasti, quae supersunt opera ed. Schneider 5 Bde. 1818—21. Seine Charaktere sind oft herausgegeben worden. Seine Metaphysik im Anhang von Brandis Ausgabe der aristotelischen Metaphysik.

4) Cic. Acad. IV, 38, 121: Strato negat opera Deorum se uti ad fabricandum mundum. quaecunque sint, docet omnia esse effecta natura.

5) Cic. de nat. Deor. I, 13, 35: omnem vim divinam in natura sitam esse censet.

Thätigkeit Einer und derselben psychischen Kraft betrachtete, welche ihren Sitz im Vorderhaupt des Menschen habe, von hier aus aber durch den ganzen Körper sich verbreite [6]). Sein Standpunkt ist eine in gewisser Beziehung consequente Fortbildung des aristotelischen Dualismus zum Naturalismus. Die spätern Peripatetiker sind unbedeutend. Die meisten derselben beschäftigten sich blos mit gelehrter Auslegung und Commentirung der aristotelischen Schriften; der erste dieser Commentatoren war jener Andronikus von Rhodus, ums Jahr 70 vor Christus, der eilfte Diadochos der peripatetischen Schule, welcher die erste vollständige und kritisch berichtigte Ausgabe der aristotelischen Schriften veranstaltete (S. 192).

Dritter Abschnitt.

Die nacharistotelische Philosophie.

§ 41. Allgemeiner Charakter der nacharistotelischen Philosophie.

Nach Aristoteles schlug die griechische Philosophie eine ganz neue Bahn ein. Bis dahin war das Wissen als selbstständiger Zweck des Philosophirens angesehen worden; von nun an wird ausschließlich und entschieden in praktischem Interesse philosophirt. Bisher hatten die philosophischen Hauptsysteme nach dem Problem geforscht, wie sich die Dinge an sich verhalten; jetzt wird das Problem an die Spitze gestellt, wie die Dinge sich zum Subjekt verhalten, und wie das Subjekt sich zu den Dingen verhalten müsse. Alles Wissen wird nunmehr der Erforschung dieses Problems dienstbar gemacht; alles Erkennen wird bezogen auf die subjektiven Bedürfnisse und Interessen des Menschen, auf die Erzielung einer diese vollkommen befriedigenden Weltansicht. Vorangegangen waren in ähnlicher Richtung allerdings schon Sokrates mit seiner Beschränkung des Wissens auf die Zwecke des handelnden Lebens, ebenso die Sophisten, die

---

6) Das Nähere s. bei Zeller II, 2, S. 742 ff.

Cyniker und die Cyrenaiker; und auch die andern Systeme sowohl der sokratischen als selbst der vorsokratischen Zeit hatten mit nur wenigen Ausnahmen in der Philosophie zugleich auch Wahrheit für das Leben, für das subjektive Wollen und Thun gesucht. Aber der Unterschied dieser dritten Periode von den vorhergegangenen ist der: daß die Tendenz der Philosophie auf die Befriedigung der Interessen des Subjekts jetzt die vorherrschende, und daß sie eine weit durchgreifendere wird als früher. Man findet keine Genugthuung mehr im Erkennen als solchen, in der Untersuchung und Betrachtung der Dinge um ihrer selbst willen, in welcher selbst ein Sokrates lebte und webte, wenn gleich er verlangte, daß sie über die Zwecke des Handelns nicht hinausgehe und für sie fruchtbar werde; man will vielmehr jetzt Wahrheit nur für das Leben; und zwar will man eine Wahrheit für das Leben, welche für den Menschen Mittel und Weg zu nichts Geringerem sein soll, als dazu: sein Wollen und sein Handeln, sein ganzes persönliches Dasein in einer möglichst vollkommenen und ihn zu vollkommener Glückseligkeit führenden Weise zu gestalten. Daher wird denn auch in dieser Periode die theoretische Philosophie, d. h. die Erkenntnißlehre, die Physik und Metaphysik, keineswegs vernachlässigt und bei Seite gesetzt, wie es bei den Cynikern und Cyrenaikern geschah. Im Gegentheil: weil man zu einer sichern Ueberzeugung über die Frage: was ist Wahrheit, die den Menschen gut und glücklich machen kann, gelangen will, deswegen zieht man die Frage: wie kann der Mensch zu einem sichern oder wahren Erkennen gelangen, aufs Neue mit aller Anstrengung in Betracht, und sucht, nachdem diese Frage erledigt ist, in der Erkenntniß des Wesens und der Gesetze des Universums die objektiven Grundlagen für Dasjenige auf, was das Subjekt für wahr anzunehmen und zur leitenden Richtschnur seines Wollens und Thuns zu erwählen habe.

Die Beweggründe dieses Umschwungs der griechischen Philosophie waren doppelter Art. Einestheils war diese veränderte Weltanschauung die Wirkung der veränderten Zeitverhältnisse, wie überhaupt zwischen der Philosophie und dem allgemeinen Leben einer Zeit eine nahe Wechselwirkung besteht und jede Zeitphilosophie immer nur die vorhandenen Zustände abspiegelt. Seit Alexander dem Großen war das althellenische Leben vollends dem Verfall entgegengegangen; es gab bald kein Gemeinleben und keinen Gemeingeist

mehr, sondern nur noch Privatleben und private Verhältnisse; auch die Sitte und die Religion hatten ihre Herrschaft verloren; kurz das Subjekt stand jetzt auf eigenen Füßen, es war auf sich, auf die bestmögliche Gestaltung seines Lebens durch sich selber angewiesen. Hiedurch kam auch die Philosophie dahin, sich auf denselben Standpunkt zu stellen und ihren Ausgangspunkt im Subjekt und in dessen Bedürfnissen zu nehmen; die Frage nach dem Lebenszweck, nach dem Weg zur Tugend und Glückseligkeit, wurde somit jetzt die Hauptfrage, die praktische Philosophie gewann den Primat vor der theoretischen. Natürlich wurde auch die Gestalt der Ethik unter diesen Umständen und Lebensverhältnissen eine andere, als vorher. Früher war, wie das subjektive Einzelleben mit dem Gesammtleben, so die Ethik mit der Politik eng verflochten gewesen; noch Plato und Aristoteles hatten behauptet, vollkommene Sittlichkeit sei nur in einem Staate möglich; jetzt dagegen wird endlich auch das Subjekt als solches bestimmt ins Auge gefaßt; die Ethik wird jetzt Ethik für den Menschen, sie wird allgemein menschliche, von der Politik gesonderte Moral, und zwar eine Moral, welche nichts Geringeres als eine unbedingt vollkommene Tugend und Glückseligkeit lehren will, weil nun eben jetzt das Subjekt sich selbst unbedingt Zweck geworden ist.

Das zweite Motiv dieses Umschwungs war der bisherige Verlauf der Philosophie. Die Systeme waren nachgerade so zahlreich geworden und standen so vielfach in Gegensatz und Streit zu einander, daß es immer problematischer wurde, wo denn die Wahrheit sei; auch die skeptischen Tendenzen befanden sich seit der Sophistik her noch in voller Blüthe und nahmen unter den jetzigen Verhältnissen einen neuen Aufschwung. Und gerade die bedeutendsten unter den positiven Systemen, das platonische und aristotelische, hatten ihr Ziel einer vollständigen Welterkenntniß nur unbefriedigend erreicht; sie hatten sich bei Vielem mit bloßer „Wahrscheinlichkeit“ begnügt, sie hatten Manches nur hypothetisch vorgetragen, sie waren über ein unsicheres Suchen und Schwanken in Betreff der obersten Probleme der Speculation und namentlich über einen wissenschaftlich unhaltbaren Dualismus zwischen Form und Materie, Idee und Wirklichkeit, Geistigem und Natürlichem nicht hinweggekommen. Damit erwiesen sich auch diese Systeme als unfähig, dem Subjekt Dasjenige zu bieten, was es jetzt in der Philosophie suchte: Wahrheit

über die höchsten Fragen, festen Halt fürs Leben, beruhigende Ueberzeugung über die sittliche Bestimmung und die Glückseligkeit des Menschen. Auch von dieser Seite her lag es also nahe, daß die Philosophie jetzt eine andere Richtung als früher einschlug. Die Philosophie strebt jetzt im Interesse des Subjekts der Wahrheit auf den Grund zu kommen; sie nimmt daher die vorhandenen Systeme auf und sucht, was sie Wahres zu enthalten scheinen, zu sammeln und neu zu begründen, weswegen denn nun auch die vorsokratischen Systeme, besonders Heraklit und Demokrit, wieder zu Ehren kommen, und sie bemüht sich, über Alles, was frühere Systeme noch unbestimmt gelassen, zu einem definitiven Abschluß zu gelangen und ihre Mängel und Lücken auszufüllen, damit so das Bedürfniß des Subjekts nach einer ihm in jeder Beziehung genügenden Ansicht von der Natur der Dinge seine Befriedigung finde.

Im Besondern gestalteten sich nun die eigenthümlichen Systeme dieser Periode in folgender Weise.

In der bisherigen Entwicklung der griechischen Philosophie hatte sich seit dem Ende ihrer ersten Periode mehr und mehr als Hauptsache hervorgethan der Gegensatz zwei Richtungen, von welchen die eine an der Fähigkeit des Menschen zur Erkenntniß des allgemeinen Wesens der Dinge und an seiner Bestimmung zu einem dieser Erkenntniß gemäßen Wollen und Handeln festhielt, die andere dagegen nur das sinnliche Vorstellen und Begehren des Individuums als wahr gelten lassen wollte. Auf der ersten Seite standen die meisten vorsokratischen Philosophen und unter ihnen ganz besonders Heraklit, sodann Sokrates, die Megariker und die Cyniker, Plato und Aristoteles; obwohl namentlich der Letztere das Recht des individuellen Wohlseins anerkannte und die Zurückziehung in die Ruhe der *θεωρία* als das Glückseligste pries, so waren doch alle diese Philosophen darin einig, daß das Allgemeine mehr ist als das Einzelne, das Ganze mehr als die Individuen, das Denken mehr als das sinnliche Empfinden. Die andere Seite war vertreten durch die Atomistiker, durch die Sophisten und durch die Cyrenaiker; sie lehrten, nur das sinnlich Wahrnehmbare habe Realität, und nur das sinnliche Wohlsein des Individuums habe Werth und Berechtigung. Ganz in dieselben Richtungen spaltete sich nunmehr auch die nacharistotelische Philosophie, nur mit noch größerer Entschiedenheit, als es bisher geschehen war. Die

Eine Hauptschule, die s t o i s c h e, stellte sich auf die Seite des Allgemeinen, die andere Hauptschule, die e p i k u r e i s c h e, auf die des sinnlich Individuellen. Beide stehen zwar gemeinsam auf der Grundlage des aristotelischen Realismus, und gehen sogar noch über ihn hinaus; der pythagoreisch-platonische Idealismus ist bei ihnen gänzlich abgethan, ihr Streben geht dahin, mit der gegebenen Welt, wie sie ist, sich abzufinden und dem Subjekt zu einer vollkommenen Befriedigtheit mit der Welt, zu absoluter Glückseligkeit, zu verhelfen; aber sonst sind sie einander diametral entgegengesetzt: der Stoicismus fordert, daß das Subjekt seine Aufgabe und seine persönliche Befriedigung oder seine Glückseligkeit suche in der unverbrüchlichen Einstimmung seines Wollens und Thuns mit den Gesetzen des Gesammtdaseins und der in ihm herrschenden Ordnung, der Epikureismus weist das Subjekt an, seinen Lebenszweck zu suchen in der ausschließlichen Sorge für sein individuelles Wohlsein, daher die Stoiker an Heraklit und Antisthenes, die Epikureer an Demokrit und Aristipp angeknüpft haben.

Diesen beiden Hauptsystemen tritt nun aber auch die philosophische S k e p s i s in größerer Bedeutung, als sie solche früher gehabt hatte, zur Seite. Je mehr die Philosophie jetzt auf sicheres Erkennen des Objektiven ausgeht, desto mehr kommen auch die Schwierigkeiten, welche einer vollkommenen Erkenntniß des Objekts durch das Subjekt entgegenstehen, zum Bewußtsein; und es bildet sich daher ein gleichfalls in mehrere Richtungen zerfallender Skepticismus, der auf die Möglichkeit des Erkennens der Welt verzichtet und jeden Versuch dazu bestreitet. Auch dieser Skepticismus hat jedoch das praktische Interesse des Subjekts im Auge; er zieht aus dem Satze, daß es kein Erkennen gebe, die Folgerung, daß das Subjekt sich gegen die Wirklichkeit schlechthin indifferent verhalten müsse, und glaubt in dieser reinen Indifferenz, die auf nichts sich ein- und durch nichts sich stören läßt, volle Ruhe und Glückseligkeit für das Individuum gefunden zu haben. Diesem Skepticismus gegenüber wurden diejenigen Systeme, welche, wie das stoische und epikureische, ein Erkennen der Welt für möglich hielten und daher bestimmte Lehr- und Grundsätze aufstellten, d o g m a t i s t i s c h e Systeme genannt (von δόγμα = Meinung, Behauptung); unter diesen Gesichtspunkt fielen von nun an selbstverständlich auch die neben jenen noch fortbestehenden älteren Systeme, welche eine wirk-

liche Erkenntniß der Dinge angestrebt hatten, obwohl die Skeptiker dieser und der folgenden Periode ihre Angriffe hauptsächlich gegen den Stoicismus und Epikureismus gerichtet haben.

§ 42. Geschichte des ältern Stoicismus.

Stifter der stoischen Philosophie war Zeno [1]). Er wurde etwa ums Jahr 340 v. Chr. zu Kittion, einer hellenisirten phönicischen [2]) Stadt auf der Insel Kypros, geboren. Sohn eines Kaufmanns, trieb auch er in seiner Jugend seines Vaters Geschäft, einen Purpurhandel zwischen Phönizien und Athen. Da er jedoch in einem Schiffbruch sein Vermögen verlor [3]), so entschloß er sich, die Philosophie, die er längst liebgewonnen hatte (D. L. VII, 31), zu seiner Lebensaufgabe zu machen, und sich zu diesem Zweck in Athen bleibend niederzulassen. Er wandte sich zuerst der cynischen Philosophie zu, zu der ihn sein ernster Charakter am meisten hinzog, und wurde Schüler des Cynikers Krates. Die Lehre und Denkweise der Cyniker hat großen Einfluß auf ihn geübt; der ganze ältere Stoicismus trägt eine stark cynische Färbung [4]). Aber die Rohheit des cynischen Lebens wurde ihm widerlich (D. L. VII, 3); auch mochte sein wissenschaftlicher Geist in der dürftigen Weisheit des Krates nicht genug Nahrung finden. Daher gieng er zu den Megarikern über und hörte den Stilpo; doch auch von den Megarikern fiel er zuletzt wieder ab, indem er sich der platonischen Philosophie zuwandte und Schüler des Akademikers Polemo wurde. Nachdem

---

1) Tiedemann, System der stoischen Philosophie, Leipz. 1776. 3 Bde. Baguet, de Chrysippi vita, doctrina et reliquiis comment. Lovan. 1822. Petersen, philosophiae Chrysippeae fundamenta. Alt. 1827.

2) D. L. VII, 1. 3 (wo er *Φοινικίδιον* angeredet wird). 25: Polemo zu Zeno: *δόγματα κλέπτων Φοινικικῶς*. Poenulus heißt er Cic. de fin. IV, 20.

3) D. L. VII, 2. 5. Sen. de tranq. an. 14: nuntiato naufragio Zeno noster, quum omnia sua audiret submersa, »jubet«, inquit, »me fortuna expeditius philosophari.«

4) Von seiner *πολιτεία* sagte eine Zeitgenosse, er habe sie *ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς* geschrieben, D. L. VII, 4. Zeno erklärt darin, wie früher Diogenes und später Chrysipp, Weibergemeinschaft für das allein Naturgemäße, VII, 33 und VII, 131: *ἀρέσκει αὐτοῖς καὶ κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας δεῖν παρὰ τοῖς σοφοῖς, ὥστε τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι, καθά φησιν Ζήνων ἐν τῇ Πολιτείᾳ καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ πολιτείας.*

er im Ganzen zwanzig Jahre in diesem Unterricht zugebracht (D. L. VII, 4) und mit ächt phönikischem Kaufmannssinn, wie Polemo spöttelte, überall her das Brauchbare sich angeeignet hatte, gründete er eine eigene Schule, und zwar nicht an abgelegenem Orte, wie Epikur, sondern mitten in der Stadt, in der von Polygnot unter Kimon und Perikles mit heroischen und historischen Malereien ausgeschmückten Halle, der *στοὰ ποικίλη*; unter den dreißig Tyrannen waren in ihr 1400 Bürger getödtet worden; Zeno erklärte, er wolle sie wieder geheuer machen (VII, 5. 14). Seine Schüler erhielten von dieser Halle den Namen Stoiker. Zeno soll 58 Jahre lang der Schule vorgestanden haben (VII, 28). Er erreichte, ohne je krank gewesen zu seyn, ein sehr hohes Alter (ebd.), und soll seinem Leben freiwillig ein Ende gemacht haben [5]). Zeno lebte, was er lehrte. Er war ein Muster der Sittenstrenge, Selbstbeherrschung und Entsagung; besonders sparsam und einfach war er in Nahrung, Kleidung und Wohnung (D. L. VII, 16. 26); seine Enthaltsamkeit wurde im Alterthum sprichwörtlich [6]). Er stand darum auch in großer und allgemeiner Achtung [7]), der es keinen Eintrag that, daß die Komiker über seinen ärmlichen Aufzug und seine dürftige Lebensweise spotteten (VII, 27). Namentlich war der macedonische König Antigonus Gonatas ein großer Verehrer von ihm: er besuchte ihn oft und hörte seine Vorträge.

Von seinen Schriften sind nur wenige Bruchstücke auf uns gekommen, so daß sich sein System von den spätern Fortbildungen der Stoa, namentlich von den Zuthaten Chrysipps, nicht mehr sicher und bestimmt unterscheiden läßt, zumal, da Zeno in spätern Berichten so häufig als Vertreter der gesammten Stoa erscheint. Doch hat man Grund anzunehmen, daß er die Hauptsätze des spätern Systems, besonders Dasjenige, was den spezifischen Charakter der stoischen Ethik ausmacht, schon vollständig aufgestellt, wenn auch noch nicht allseitig ausgeführt und begründet hat [8]).

---

5) Vgl. die Sage bei D. L. VII, 28 (wornach er sich erstickte, weil er den Finger gebrochen hatte). VII, 31. Lact. Inst. III, 18, 5. Ueber die Lehre der Stoiker von der Endigung des Lebens s. unt.

6) Suid. *Ζήνωνος ἐγκρατέστερος*. D. L. VII, 27.

7) Vgl. das Psephisma der Athener D. L. VII, 10 f., das über Zeno's gesammtes Wirken das rühmendste Urtheil fällt und ihm zwei Ehrensäulen zu setzen gebietet.

8) Das Letztere sagt D. L. VII, 84: schmucklos, *ἀφελέστερον διέλαβεν*.

Zeno's Nachfolger als Haupt der stoischen Schule war sein Schüler **Kleanthes**, eine strenge und tüchtige Natur, ein Charakter von großer Festigkeit und Ausdauer. Da er sehr arm war, so versah er die Nacht über als Lohndiener Gartengeschäfte, um sich des Tags ganz der Philosophie widmen zu können VII, 168. Man nannte ihn um seiner Ausdauer und moralischen Kraft willen den zweiten Herkules VII, 170. Auch er soll, wie sein Lehrer Zeno, dem Prinzip der Schule gemäß in höchstem Alter seinem Leben freiwillig ein Ende gemacht haben, VII, 176. Wir haben von ihm noch einen durch religiösen Schwung ausgezeichneten Hymnus auf Zeus, der von den Kirchenvätern nicht selten erwähnt wird als einer der vorahnenden Anklänge des Heidenthums ans Christenthum. In seiner philosophischen Lehre schloß sich Kleanthes, ein nicht eben productiver Denker, fast in Allem an Zeno an.

Erst der Schüler und Nachfolger des Kleanthes, **Chrysippus**, geboren zu Soli in Cilicien ums Jahr 280, gestorben ums Jahr 209 v. Chr., hat die stoische Philosophie allseitig durchgebildet und zu systematischer Vollendung gebracht. Er war es namentlich, der ihr zuerst eine umfassende dialectische Begründung gab [9]). Er galt so sehr für den wissenschaftlichen Begründer der Schule, daß man von ihm sagte: „wenn Chrysipp nicht wäre, so wäre keine Stoa" (D. L. VII, 183). Bei den spätern Stoikern genoß er unbedingte Verehrung und unwiderlegliches Ansehen, vorzüglich wegen des Scharfsinns, mit welchem er das stoische System gegen die Gegner der Schule, die Epikureer und Akademiker, vertheidigte. Sein Wissen war sehr ausgebreitet und vielseitig. Geschrieben hat er außerordentlich viel, mehr als irgend ein anderer Philosoph des Alterthums, nämlich über 705 Bücher (VII, 180): was freilich nur bei großer Weitschweifigkeit und Sorglosigkeit der Darstellung möglich war [10]). Leider ist von diesen zahlreichen Schriften keine einzige auf uns gekommen. Man darf aber annehmen, daß die stoische Lehre, wie sie uns von den secundären Quellen, besonders von

---

9) Nach D. L. VII, 179 soll er zu seinem Lehrer Kleanthes gesagt haben, er wolle nur die Lehrsätze (*δόγματα*) kennen; die Beweise werde er selbst finden.

10) D. L. VII, 180 f.: die große Zahl seiner Schriften rührt theils davon her, daß er über einen und denselben Lehrsatz wiederholt Bücher schrieb, theils davon, daß er sich sehr zahlreicher und ausführlicher Citate bediente. Mehr bei Diog. L. a. a. O.

Stobäus, überliefert wird, größtentheils und oft ziemlich wörtlich aus den Schriften Chrysipps geschöpft ist.

§ 43. Der allgemeine Standpunkt der stoischen Philosophie.

Die stoische Philosophie unterscheidet sich von den vorangegangenen Philosophieen hauptsächlich dadurch, daß sie dem Philosophiren einen praktischen Zweck unterlegt. Die Grundfrage dieser Philosophie ist nicht, wie bisher, die theoretische Frage nach dem objektiven Wesen der Dinge, sondern die praktische Frage nach dem letzten Zweck des subjektiven Thuns. Das Wissen ist ihr bloses Mittel für das tugendhafte und glücklichmachende Handeln. Das Wissen erscheint den Stoikern nur deßhalb als nothwendig, weil sie ohne die Erkenntniß des Wesens der Gesammtwelt ein wahres und sicheres Erkennen der letzten Zwecke des Individuums nicht für möglich halten. Die älteren Stoiker, die noch enger mit der cynischen Richtung zusammenhiengen, haben sogar eine gewisse Geringschätzung des theoretischen Wissens an den Tag gelegt. So soll Zeno die zur höhern Bildung gehörigen Wissenschaften, die *ἐγκύκλιος παιδεία* (z. B. Mathematik, Grammatik) für nutzlos erklärt haben (D. L. VII, 32); und von seinem Schüler Aristo aus Chios wird berichtet, er habe auch die Physik und Logik verworfen, denn jene übersteige unsern Verstand, diese nütze uns nichts: nur die Ethik gehe uns etwas an (D. L. VII, 160). Ueber solche beschränkte Einseitigkeit war nun freilich ein Mann, wie der gelehrte Chrysipp, hinaus: doch auch dieser erklärt sich gegen die aristotelische Ansicht, daß dem Philosophen ein betrachtendes, auf wissenschaftliche Forschung gerichtetes Leben (ein *βίος σχολαστικός*) zukomme, und daß die *θεωρία* oder Beschaulichkeit die höchste Glückseligkeit sei; so leben, sagt er, hieße der Lust fröhnen (Plut. de Stoicorum repugnantiis 3, 2). Der wahre Zweck des Philosophirens ist also den Stoikern nicht das Wissen als solches, sondern das thätige Verhalten; die ganze Philosophie ist ihnen Lehre und Uebung praktischer Weisheit [1]). Die Stoiker stellten damit die gesammte Philosophie unter den Ge-

1) Sen. Ep. 89: philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem. nec virtus esse sine studio sui potest, nec virtutis studium sine ipsa. Plut. de placitis philosophorum, prooem.: (die Stoiker behaupten), τὴν φιλοσοφίαν ἄσκησιν εἶναι — τῆς ἀρετῆς.

sichtspunkt der Ethik, so sehr, daß Chrysipp sagen konnte, die Physik sei zu keinem andern Zwecke zu treiben, als um Gut und Bös unterscheiden zu lernen [2]).

In ihrer Eintheilung der Philosophie haben die Stoiker die Dreitheilung in Logik, Physik und Ethik angenommen. Unter diesen drei Theilen ist ihnen, der ganzen Richtung ihres Philosophirens gemäß, die Ethik der wichtigste, und sie haben auch in diesem Zweig am meisten geleistet; aber die Grundlagen ihres Systems enthält die Physik, die von den letzten Ursachen der Dinge, besonders vom Wesen Gottes, handelt; daß dieselbe der Ethik vorangehen muß, da sie die wissenschaftlichen Voraussetzungen der letztern enthält, haben fast alle Stoiker anerkannt. Auch die Logik galt ihnen als unentbehrlich, da sie nothwendig sei, um die Wahrheit zu finden und sie vor Irrthum zu sichern. Die Stoiker haben dieses gegenseitige Verhältniß der verschiedenen Theile der Philosophie durch verschiedene Gleichnisse anschaulich zu machen gesucht. Sie vergleichen die Philosophie mit einem Ei, wobei sie die Logik der Schale des Eis, die Ethik dem Weissen, die Physik dem Dotter entsprechen lassen; oder auch mit einem Thier, indem sie dessen Knochen und Sehnen mit der Logik, die fleischigen Theile mit der Ethik, die Seele mit der Physik zusammenstellen; desgleichen mit einem fruchtbaren Acker, dessen Umzäunung die Logik, die Frucht die Ethik, der Grund und Boden die Physik repräsentire [3]). Die Logik ist in diesen Gleichnissen als Schutzwehr (gegen falsche Vorstellungen), die Physik als Kern und Wurzel, die Ethik als das Leben, das dieser entsprießt, vorgestellt.

§ 44. Die stoische Logik.

Den Ausdruck Logik haben die Stoiker in sehr ausgedehntem Sinne genommen. Sie haben unter jenem Namen verschiedenartige Untersuchungen zusammengefaßt, die zum Theil nicht in die Philosophie gehören, z. B. Erörterungen über Grammatik und Rhetorik. Um die Grammatik, die ihnen eine für strenglogisch wissenschaftliche

2) Plut. de Stoic. repugn. c. 9, 6: *οὐκ ἄλλο τινὸς ἕνεκεν ἡ φυσικὴ θεωρία παραληπτή ἐςιν, ἢ πρὸς τὴν περὶ ἀγαθῶν ἢ κακῶν διάςασιν.*

3) D. L. VII, 40.

Darstellung sehr wichtige Kunst war, haben sie sich große Verdienste erworben; sie sind die Begründer der traditionellen, durch die lateinischen Grammatiker bis auf die Gegenwart herab vererbten Sprachlehre, und sie haben fast alle grammatischen Kunstausdrücke für Redetheile und Flexionen erfunden, wobei das größte Verdienst Chrysipp hatte (seine grammatischen Schriften Diog. VII, 192 f.). Läßt man diese Zuthaten bei Seite, so bilden den Hauptinhalt der stoischen Logik Untersuchungen über das Erkennen, und zwar insbesondere über die Frage, wie man zu einem **wahren Erkennen** kommt, oder über das **Kriterium** (Merkmal) **der wahren Vorstellung**. Die Stoiker lehren hierüber Folgendes.

Die Seele ist ursprünglich eine leere Tafel, ein unbeschriebenes Blatt Papier. Sie gewinnt den Inhalt ihres Bewußtseyns erst durch die realen Eindrücke, welche an sie kommen [1]). Jede Vorstellung (*φαντασία*) entsteht nämlich aus der *αἴσθησις* oder Wahrnehmung, oder aus der Einwirkung eines vorstellbaren Gegenstands (*φανταςόν*) auf die Seele [2]), sei es nun, daß dieser Gegenstand ein äußeres Ding sei, oder etwas Inneres, wie z. B. Empfindungen, Gefühle, Affekte oder sonstige Zustände, ferner Triebe und Begehrungen, die in uns sind, und daraus hervorgehende Handlungen, kurz alle *αἰσθητά* (Diog. VII, 52 f. Plut. plac. phil. IV, 12, 1: *φανταστόν ἐστι πᾶν ὅ τι ἂν δύνηται κινεῖν τὴν ψυχήν*; de Stoicorum repugnantiis 19, 2 *πάθη* und Handlungen; Cic. Acad. II, 7, 20 dolor et voluptas). Diese Einwirkung dachten sich die Stoiker als Abdruck des Gegenstandes in der Seele, als *τύπωσις ἐν ψυχῇ* D. L. VII, 45. 50. Sext. Emp. adv. Math. VII, 228: *φαντασία ἐςὶ κατ' αὐτοὺς τύπωσις ἐν ψυχῇ* (Ders. VII, 230). Kleanthes vergleicht diesen Abdruck mit dem Abdruck eines Siegelrings in Wachs [3]). Aus diesen Eindrücken und Wahrnehmungen

1) Plut. de plac. phil. IV, 11, 1: *ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χαρτίον ἐνεργὸν εἰς ἀπογραφήν. εἰς τῦτο μίαν ἑκάςην τῶν* ***ἐννοιῶν*** *ἐναπογράφεται· ***πρῶτος*** δ' ὁ τῆς ἀναγραφῆς τρόπος ἐςὶν ὁ διὰ τῶν* ***αἰσθήσεων***.

2) Plut. de plac. phil. IV, 12, 1: *φαντασία ἐςὶ πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον, ἐνδεικνύμενον ἑαυτό τε καὶ τὸ πεποιηκός. φανταςὸν δ' ἐςὶ τὸ ποιοῦν τὴν φαντασίαν, οἷον τὸ λευκὸν καὶ πᾶν ὅ τι ἂν δύνηται κινεῖν τὴν ψυχήν.*

3) Sext. Emp. adv. Math. VII, 228: *Κλεάνθης ἤκουσε τὴν τύπωσιν — ὥσπερ τὴν διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ κηροῦ τύπωσιν.* D. L. VII, 45: *τὴν φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ψυχῇ, τοῦ ὀνόματος οἰκείως* (im eigentlichen Sinne des

bildet sich sodann, indem die Erinnerung das Gleichartige verknüpft, die Erfahrung, *ἐμπειρία*[4]). Je mehr wir Erfahrungen sammeln und dieselben unter einander verknüpfen, desto zahlreichere und fester stehende Begriffe von den Dingen an und außer uns bekommen wir; auf diesem Wege bilden sich insbesondere die allen Menschen durchschnittlich gemeinsamen und ihr Denken und Thun leitenden *κοιναὶ ἔννοιαι* oder *προλήψεις* (Voraussetzungen, an die wir uns halten, weil sie sich durch die Erfahrung bestätigt haben), oder die ganz natürlich ohne Absicht und System entstehenden und allgemein werdenden communes notitiae rerum. Auch durch schon reflektirtere Verstandesschlüsse aus der Erfahrung erweitert sich unser Erkennen, indem die Vernunft im Menschen (*λόγος*) fortwährend solche Schlüsse zieht und so sich weiter über die Welt belehrt; so schließen wir aus kleinern Kugeln, die wir gesehen, daß wie sie auch die Erdkugel einen Mittelpunkt habe (Diog. VII, 51) u. dgl.; auch diese Erkenntnisse heißen *ἔννοιαι* und gehören zum intellektuellen Gemeingut der Menschheit[5]). Auf ihnen baut sich sodann endlich auch das wissenschaftliche Denken über die Welt, die *ἐπιστήμη, σοφία*, auf, indem die Vernunft auf dem Wege des Schließens mehr und mehr auch zu entferntern Zielen des Erkennens, z. B. zu den letzten Gründen der Welt, vordringt[6]). Die erste Quelle alles Wissens,

---

Worts) *μετενηνεγμένου ἀπὸ τῶν τύπων τῶν ἐν τῷ κηρῷ ὑπὸ τοῦ δακτυλίου γινομένων*. Chrysipp setzte dafür den mildern Ausdruck *ἑτεροίωσις* und verglich die Fähigkeit der Seele, eine indefinible Menge von Vorstellungen in sich aufzunehmen, mit der Eigenschaft der Luft, daß sie, wenn Viele zusammen reden oder schreien, *πληγαί* und damit *ἑτεροιώσεις* (Veränderungen) in Masse zumal in sich aufnimmt, Sext. Emp. VII, 231.

4) Plut. de plac. phil. IV, 11, 2: *αἰσθανόμενοί τινος, οἷον λευκοῦ, ἀπελθόντος αὐτοῦ μνήμην ἔχουσιν· ὅταν δ' ὁμοειδεῖς πολλαὶ μνῆμαι γένωνται, τότε φασὶν ἔχειν ἐμπειρίαν. ἐμπειρία γάρ ἐςι τὸ τῶν ὁμοειδῶν πλῆθος.*

5) Plut. plac. IV, 11, 2 (nach den Worten in Anm. 1 und 2): *τῶν δ' ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται κατὰ τὰς εἰρημένας τρόπους (αἴσθησις, μνήμη, ἐμπειρία) καὶ ἀνεπιτεχνήτως· αἱ δ' ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας. αὗται μὲν ὖν ἔννοιαι καλῦνται μόναι, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις.* Cic. Acad. II, 7, 21. 10, 30: mens alia visa sic arripit, ut his statim utatur, aliqua recondit, e quibus memoria utitur, cetera autem similitudinibus constituit (kombinirt sie), ex quibus efficiuntur notitiae rerum, quas Graeci tum *ἐννοίας* tum *προλήψεις* vocant.

6) Cic. Acad. II, 10, 30: eo quum accessit ratio argumentique conclusio rerumque innumerabilium multitudo (vernünftige Argumentation im

aller unserer Vorstellungen und Gedanken ist hiernach die Wahrnehmung; sie ist es, die uns den Stoff unserer Erkenntniß liefert; all unser Wissen ist ursprünglich durch sie uns an die Hand gegeben. Wie schon Aristoteles der Erfahrung mehr Recht eingeräumt hatte, als Plato und andere seiner Vorgänger, so thun es noch mehr die Stoiker. Es ist ein ähnlicher Gang der Erkenntnißlehre, wie sie ihn auch in neuerer Zeit genommen hat, nachdem die Epoche des aprioriſch speculativen Philosophirens abgelaufen war. Die Stoiker wollten eine sichere reale Grundlage für das Erkennen gewinnen; deswegen rekurrirten sie ganz und schlechthin auf die Erfahrung, ohne darum dem Denken das Recht abzusprechen, mittelst kombinatorischen Schließens vom zunächst Gegebenen zum Fernerliegenden, vom Einzelnen zum Allgemeinen und Ganzen fortzuschreiten; ihr Verfahren ist wieder die sokratische Induction, in großem Maaßstab angewendet. Daß das Denken die Wahrheit aus sich selbst schöpfe, schien ihnen nicht möglich; und sie haben ausdrücklich die platonischen Ideen für bloße subjective Abstractionen (ἐννοήματα) erklärt, welchen in der Wirklichkeit nichts direct entspreche, weil es in der Wirklichkeit kein allgemeines, sondern nur individuelles Dasein (nicht eine Menschheit, sondern nur bestimmte Menschen) gebe, welche aber schließlich doch nur der Wirklichkeit entnommen seien, da ohne Wahrnehmung wirklicher Menschen, Dinge u. s. w. doch Niemand auf die Idee des Menschen u. s. w. gekommen wäre (Stob. Ecl. I, 332).

Da alles unser Wissen auf den aus Sinneswahrnehmungen geschöpften Vorstellungen und auf den hinwiederum aus diesen abgeleiteten Begriffen beruht, diese beiden aber auch trüglich sein können, so erhebt sich zunächst die Frage: wornach läßt sich beurtheilen, welche von unsern Vorstellungen wahr und welche falsch sind? nach welchem Merkmal können wir die wahren Vorstellungen von blosen Einbildungen (φαντάσματα) unterscheiden? Es ist dieß die stoische Frage nach dem κριτήριον der Wahrheit der Vorstellungen (φαντασίαι). Diese Frage, sobald sie ernstlich aufgeworfen wird, ist von jeher die crux der Philosophie gewesen; streng genommen kann nur ein über uns und den Dingen stehender Ver-

---

Bunde mit immer weiter sich ausbreitender Kenntniß des Realen), tum et perceptio eorum omnium apparet et eadem ratio perfecta his gradibus ad sapientiam pervenit.

stand eines Dritten darüber urtheilen, ob unsere Vorstellungen den Dingen wirklich entsprechen; wir selber können es nicht, da wir nicht im Stande sind, aus unsern Vorstellungen heraus- und hinter die Dinge selbst zu kommen. Dessen mehr oder weniger sich bewußt versuchten es die Stoiker, ob nicht in den Vorstellungen selbst das Kennzeichen ihrer Wahrheit oder Falschheit gesucht werden könne. Sie thaten dieß folgendermaaßen. Kriterium für die Richtigkeit unserer Vorstellungen ist die überwältigende Stärke und Ueberzeugungskraft, mit welcher eine Vorstellung sich uns aufdrängt, oder das Einleuchtende, wodurch sie uns unwillkürlich nöthigt, ihr Beifall (*συγκατάθεσις*) zu schenken. Eine Vorstellung, welche diese Eigenschaft hat, ist wahr; denn nur eine Vorstellung, die von einem wirklichen Gegenstand herrührt und ihm entspricht, kann sich in der Seele mit der Kraft und Klarheit abdrücken, welche Ueberzeugung erweckt, nicht aber eine blos subjektive Vorstellung oder imaginäre Einbildung. Freilich kommt es dabei auch auf die Beschaffenheit der Seele selbst an, ob sie die verschiedenen Vorstellungen richtig unterscheidet. Sie, sowie das Sinnenorgan, muß gesund, frei von Aufregung und Affekt, im Wahrnehmen und Aufmerken nicht gehindert sein; sonst ist sie nicht im Stande, das Richtige zu treffen. Ebenso kann ein Mensch allzu sehr geneigt sein, jeder Vorstellung, die an ihn kommt, Glauben zu schenken, und es ist daher auch Uebung im Unterscheiden oder Prüfen der Vorstellungen nothwendig, um nicht irre zu gehen, sondern das Wahre herauszuerkennen [7]). Aber eine hiezu befähigte Seele vorausgesetzt ist die Klarheit und Kraft einer Vorstellung Dasjenige, was uns die Gewähr ihrer Wahrheit gibt; was einleuchtet, was evident ist, Dem weicht die Seele; es zu leugnen, wäre wider die Natur [8]). Eine solche Vor-

7) Cic. Acad. II, 7, 19: in den Sinnen ist Wahrheit, si et sani sunt ac valentes et omnia removentur, quae obstant et impediunt etc. Die Seele muß gesund sein, vgl. Sext. Emp. adv. Math. VII, 247. 249. Man muß wissen, daß es einzelne sehr täuschende Irrthümer der Wahrnehmung gibt, z. B. daß ein gerades Holz im Wasser gekrümmt erscheint (Cic. Acad. II, 7, 19); man muß durch Dialektik im Unterscheiden geübt sein, sonst ist man nicht sicher vor *προπέτεια* (Uebereilung) und sonstigen Erkenntnißfehlern, Diog. VII, 48.

8) Cic. Acad. II, 12, 38: ut necesse est, lancem in libra ponderibus impositis deprimi, sic animum perspicuis cedere; nam quomodo non potest animal ullum non appetere id, quod accommodatum ad naturam appareat, sic non potest objectam rem perspicuam non approbare.

stellung, welche die Kraft hat, die Seele zu fassen und für sich einzunehmen, nannten die Stoiker φαντασία καταληπτική [9]). Das Kriterium oder das Mittel, die Wahrheit zu erkennen, ist folglich die φαντασία καταληπτική [10]). Was aber die aus den φαντασίαι abgeleiteten Begriffe betrifft, so kommt unter diesen den Gemeinbegriffen, die sich unwillkürlich (φύσει) gebildet und Allgemeinheit erlangt haben, oder den ἔννοιαι, welche zugleich προλήψεις sind (S. 276), Wahrheit zu; auch die πρόληψις oder die συνήθεια, der consensus hominum, ist ein Kriterium der Wahrheit [11]), — eine Ansicht, in welcher die Stoiker ganz mit Heraklit übereinstimmen (S. 30 f.).

Von dieser Erkenntnißtheorie aus vertheidigten die Stoiker in ihrem Streite gegen die Skeptiker und neuen Akademiker den Satz, daß die Wahrheit erkennbar sei. Sie thaten dieß insbesondere vom praktischen Gesichtspunkt aus: denn ein Begehren und Handeln sei nicht möglich, wenn man nicht eine bestimmte Vorstellung von dem habe, worauf das Handeln gerichtet sei; eine tugendhafte Festigkeit vollends, ein Handeln nach Ueberzeugungen und Grundsätzen sei nicht denkbar, wenn die Wahrheit nicht erkennbar und folglich keine feste Ueberzeugung von der Wahrheit möglich sei [12]). Auch ist nach ihnen die Erkenntniß der Wahrheit keineswegs ein ausschließliches Eigenthum der Wissenschaft oder Philosophie; alle Menschen haben an der Wahrheit Theil durch die ihnen von der φύσις zugeführten κοιναὶ ἔννοιαι, Alle z. B. wissen φύσει von Gut und Uebel, von

9) Sext. adv. Math. VII, 257: (die φαντ. καταληπτ. ist) ἐναργὴς καὶ πληκτικὴ μονονουχὶ τῶν τριχῶν, κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν. D. L. VII, 50; ἡ φαντασία ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναποτετυπωμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. Der Wortbedeutung nach ist φαντασία καταληπτικὴ diejenige Vorstellung, welche es bis zur κατάληψις, zum vollen Erfassen und Ergreifen des Objekts bringt, s. Anm. 13.

10) D. L. VII, 46. Sext. adv. Math. VII, 227: κριτήριον τοίνυν φασὶν ἀληθείας εἶναι οἱ ἄνδρες οὗτοι τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν. VII, 253.

11) Diog. VII, 54: Χρύσιππος κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν. Wenn dort beigefügt wird, andere ältere Stoiker haben auch den ὀρθὸς λόγος für ein κριτήριον erklärt, so wird sich dieß wohl entweder auf die Anm. 7 erwähnten subjektiven Bedingungen des richtigen Auffassens der Dinge, oder darauf beziehen, daß die Vernunft im wissenschaftlichen Verfahren, im Schließen keinen Fehler begeht, vgl. Diog. VII, 56 ff.

12) Vgl. Zeller, III, 1, 73.

Recht und Schlecht. Die *ἐπιστήμη* unterscheidet sich von dieser allgemeinen Kenntniß der Wahrheit nur dadurch, daß sie eine durch Kunst des vernünftigen Schließens zum Abschluß gekommene und dadurch allerdings zu einer Ueberzeugungskraft, welche die notitiae communes noch nicht haben, zu absolut unumstößlicher Ueberzeugungskraft, erhobene Erkenntniß der Wahrheit ist [13]).

§ 45. Die stoische Physik.

Die stoische Physik enthält in sich die Lehre vom Wirklichen überhaupt, dann die Lehre von den letzten Gründen der Dinge und die Theologie, hierauf die Kosmologie und die Anthropologie.

1. Die stoische Lehre vom Wirklichen überhaupt.

Die Grundansicht, von welcher die Naturphilosophie der Stoiker ausgeht, ist die auf den ersten Anblick abnorme Behauptung: nur das Körperliche sei real, alles Seiende existire nur als körperliches Seyn, außer Körpern gebe es nichts Wirkliches. Nicht nur die sichtbaren Dinge und deren Eigenschaften, Kräfte und Zustände sind nach ihnen etwas Körperliches; ein Körper ist vielmehr auch die Seele sowohl Gottes als des Menschen, und körperlich sind ebendamit auch alle Bewegungen, alle Thätigkeiten, alle Zustände oder Beschaffenheiten der Seele, z. B. ihre tugendhafte oder lasterhafte Beschaffenheit, die *ἀρετή* und die *κακία*. Allerdings sind die körperlichen Substanzen sehr verschiedener Natur; die Substanz der Seele ist eine andere als die des Leibs, die Substanz der Seele ist feiner als die des Leibs, sie ist *πνεῦμα*; aber auch das *πνεῦμα* ist eine körperliche, wenn gleich noch so feine Substanz. Ebenso sind die

13) Diog. VII, 47: *τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ ἢ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγε.* Sext. Emp. VII, 151: *τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγε κατάληψιν.* Cic. Acad. II, 47, 145: et hoc quidem Zeno gestu conficiebat. Nam quum extensis digitis adversam manum ostenderat, ***visum*** (*φαντασία*), inquiebat, hujusmodi est. Deinde, quum paulum digitos constrinxerat, ***assensus*** (*συγκατάθεσις*) hujusmodi. Tum, quum plane compresserat pugnumque fecerat, ***comprehensionem*** (*κατάληψιν*) illam esse dicebat. Quum autem laevam manum adverterat et illum pugnum arcte vehementerque compresserat, ***scientiam*** talem esse dicebat, cuius compotem nisi sapientem esse neminem.

(von der Gottheit ausgehenden) Kräfte oder *ποιότητες* (Qualitäten), welche die Gestalt und Beschaffenheit der Naturdinge bestimmen, *πνεύματα*, pneumatische Substanzen, welche auf die gröbere Materie formgebend einwirken. Als Grund für diese Ansicht geben die Stoiker an: seiend ist nur, was wirkt (*ποιεῖ*) und auf sich wirken läßt (*πάσχει*); was aber wirkt oder auf sich wirken läßt, ist ein Körper; nur körperliche Substantialität gibt einerseits Kraft, etwas zu verändern, nur körperliches Seyn ist andrerseits afficirbar oder veränderlich; ein Intelligibles, ein rein Geistiges könnte nichts thun und nichts leiden [1]). Alles in der Welt ist hienach in letzter Instanz nur Ein Seyn; nicht zwei unter sich absolut entgegengesetzte Seynsarten gibt es, das Intelligible und Körperliche, sondern blos die Eine gediegen körperliche Realität.

Die stoische Lehre von der Körperlichkeit aller Substanz ist vielfach als Materialismus bezeichnet worden [2]). Dieser Ausdruck ist jedoch einem Mißverständnisse ausgesetzt, sofern man mit ihm gewöhnlich die Vorstellung der Leugnung des Geistes als eigener vom Körper geschiedener Substanz verbindet. Allein

---

1) Plut. de communibus notitiis adversus Stoicos 30: *ὄντα μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν, ἐπειδὴ ὄντος τὸ ποιεῖν τι καὶ πάσχειν.* plac. phil. IV, 20: *πᾶν τὸ κινούμενον σῶμά ἐστιν.* Diog. VII, 55 f.: *σῶμά ἐστιν ἡ φωνή· πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστιν· ποιεῖ δὲ ἡ φωνὴ προσιοῦσα τοῖς ἀκούουσιν ἀπὸ τῶν φωνούντων.* 156: *τὴν ψυχὴν εἶναι τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα, διὸ καὶ σῶμα εἶναι.* 157: sie ist ein *πνεῦμα ἔνθερμον· τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι.* 158: *αἰτίας δὲ τῶν παθῶν ἀπολείπουσι τὰς περὶ τὸ πνεῦμα τροπάς.* Stobaeus Eclog. II, 114: *ἀρετάς φασὶ τὰς αὐτὰς τῷ ἡγεμονικῷ μέρει τῆς ψυχῆς καθ' ὑπόστασιν* (secundum substantiam), *καθὸ δὴ καὶ σῶμα πᾶσαν ἀρετὴν εἶναι, τὴν γὰρ διάνοιαν καὶ τὴν ψυχὴν σῶμα εἶναι.* Plut. plac. I, 11: *Στωϊκοὶ πάντα τὰ αἴτια σωματικά· πνεύματα γάρ.* repugn. Stoic. 43: Chrysipp *οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναί φησιν· ὑπὸ τούτων γὰρ συνέχεται τὰ σώματα. Καὶ τοῦ ποιὸν ἕκαστον εἶναι τῶν ἕξει συνεχομένων αἴτιος ὁ συνέχων ἀήρ ἐστιν, ὃν σκληρότητα μὲν ἐν σιδήρῳ, πυκνότητα δ' ἐν λίθῳ, λευκότητα δ' ἐν ἀργύρῳ καλοῦσι. — Πανταχοῦ τὴν ὕλην, ἀργὸν ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀκίνητον, ὑποκεῖσθαι ταῖς ποιότησιν ἀποφαίνουσι, τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνους* (Kräfte) *ἀερώδεις, οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης, εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν.* Cic. Acad. I, 11, 39: discrepabat Zeno ab antiquis, quod *nullo modo* arbitrabatur *quidquam effici posse* ab ea natura, quae expers esset corporis, cujus generis Xenocrates et superiores etiam animum esse dixerant, nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur, posse esse non corpus.

2) Auch von Zeller III, 1, 106.

dieß ist nicht die Meinung der Stoiker. Sie leugnen den Geist so wenig, als Plato und Aristoteles ihn geleugnet haben; sie erklären ihn nur für eine körperliche Substanz, wie dieß im zweiten Jahrhundert nach Christus auch mehrere sonst streng rechtgläubige Kirchenväter, z. B. Tertullian, gethan haben. Die Ansicht der Stoiker wäre daher eher als somatologisch, denn als materialistisch zu bezeichnen. Während Aristoteles dem reinen νῦς und desgleichen den εἴδη eine Wirksamkeit auf die materielle Welt zugeschrieben hatte, die eben wegen der reinen Immaterialität des νῦς und des εἶδος unbegreiflich war, fassen die Stoiker in ihrer dogmatistischen Consequenz den göttlichen sowie den menschlichen Geist und desgleichen die formenden Kräfte im Universum als etwas körperlich Substantielles, das eben damit auf andere körperliche Dinge einwirken kann. Die stoische Lehre von der Körperlichkeit alles Seyns ist ein Realismus, der auf das Substantielle oder Wirkenskräftige dringt, und zugleich ein Monismus, der den platonisch-aristotelischen Dualismus verbannen und das gesammte Universum als Ein gleichartiges und continuirlich in sich zusammenhängendes Ganzes anschauen will. Aehnliches war auch schon bei den Eleaten der Fall gewesen.

2. Die letzten Gründe des Seyns, die Gottheit und die Materie.

Als die letzten Gründe alles realen Seyns stellten die Stoiker, hierin an Aristoteles sich anschließend, zwei von einander unzertrennliche-körperliche Prinzipien (ἀρχαί) auf, einen Grundstoff und eine Grundkraft [3]). Grundstoff oder Materie (πρώτη ὕλη D. L. VII, 150) ist ihnen Dasjenige, was von den Dingen übrig bleibt, wenn man von ihrer concreten Bestimmtheit oder Qualität abstrahirt, die allen Dingen zu Grund liegende, ihnen gemeinsame

3) Diog. L. VII, 134: *δοκεῖ αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιῦν καὶ τὸ πάσχον. Τὸ μὲν ὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον ὀσίαν, τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν.* Sext. Emp. adv. Math. IX, 11: *οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς, δύο λέγοντες ἀρχὰς, θεὸν καὶ ἄποιον ὕλην, τὸν μὲν θεὸν ποιεῖν ὑπειλήφασι, τὴν δ' ὕλην πάσχειν τε καὶ τρέπεσθαι.* Sen. Ep. 65: dicunt Stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant: causam et materiam. materia jacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat. causa autem, id est ratio, materiam format et quocunque vult versat, ex illa varia opera producit.

Substanz (*οὐσία*), aus der Alles wird (*ἐξ ἧς ὁτιδηποτοῦν γίνεται* D. L. VII, 150). Diese Substanz, das Substrat aller Dinge, ist form- und qualitätslos, *ἄμορφος καὶ ἄποιος*, zwar für alle Gestaltung empfänglich und jeder Verwandlung fähig (*δι' ὅλων τρεπτή* Sex. Emp. X, 312), aber an sich bewegungslos [4]). Es muß daher, um sie zu bewegen und zu gestalten, sie in concrete Einzeldinge zu verwandeln, ein zweites Prinzip in ihr wirksam seyn. Dieses zweite Prinzip, durch welches in die Materie Form und Leben kommt, ist die *δύναμις κινητικὴ τῆς ὕλης* (Stob. Ecl. I. p. 178), die schöpferisch bildende Vernunft, die der gesammten Materie inwohnt und sie überall durchdringt [5]). Sie verhält sich zur Materie, wie das Wirkende (*τὸ ποιοῦν*) zum Leidenden (*πάσχον*). Dieses weltbildende, die Materie bewegende, gestaltende und beherrschende Prinzip (*τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου* D. L. VII, 139), nennen die Stoiker Gott (*θεός*). Beide Prinzipien, das leidende oder die Materie und das wirkende oder die Gottheit, sind wie dem Begriff nach, so in der Wirklichkeit in engster Wechselbeziehung unter sich; sie sind untrennbar mit einander verbunden, sie sind nur zwei Seiten Eines und desselben Wesens, wie beim Menschen Seele und Leib. Das Weltall ist somit ein beseeltes und vernünftiges Wesen, ein *ζῶον ἔμψυχον καὶ λογικόν* oder *νοερόν*, D. L. VII, 139. 142 u. f., dessen Leib die Materie, dessen Seele die Gottheit ist.

Es könnte auffallend scheinen, daß die Stoiker, die sonst überall so entschieden auf die Einheit alles Seyns dringen, die Lehre von zwei Prinzipien beibehalten und so doch noch einen Rest des platonisch-aristotelischen Dualismus in ihr System aufgenommen haben. Auffallen kann hiebei insbesondere dieß, daß die stoische Gottheit auch ein *σῶμα* ist, wie die *ὕλη*: wozu zwei *ἀρχαί*, wenn Alles doch nur *σῶμα*, somit Eine Substanz ist? Entweder war es den Stoi-

4) D. L. VII, 134. 150. Sext. Emp. adv. Math. X, 312: *ἐξ ἀποίου καὶ ἑνὸς σώματος τὴν τῶν ὅλων ὑπεστήσαντο γένεσιν οἱ Στωικοί. ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων κατ' αὐτοὺς ἡ ἄποιος ὕλη καὶ δι' ὅλων τρεπτή.* Sen. Epist. 65 (s. o.). Stob. Eclog. I, 322: *Ζήνων* lehrte, *οὐσίαν εἶναι τῶν ὄντων πάντων πρώτην ὕλην, ταύτην δὲ πᾶσαν ἀΐδιον, καὶ οὔτε πλείω γιγνομένην οὔτε ἐλάττω.* Die Materie heißt *οὐσία κοινή* bei Marc Aurel XII, 30.

5) Stob. Ecl. I. p. 322: *διὰ ταύτης* (*τῆς ὕλης*) *διαθεῖν τὸν τοῦ παντὸς λόγον, ὃν ἔνιοι εἱμαρμένην καλοῦσιν.* Diog. L. VII, 138: *εἰς ἅπαν τοῦ κόσμου μέρος διήκει ὁ νοῦς, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν ἡ ψυχή.* Plut. de plac. phil. I, 7, 17: *πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τῶ κόσμω.* Vgl. Anm. 3.

kern gerade deswegen, weil sie an die Stelle des Spiritualismus der platonisch-aristotelischen Gottesidee einen auch die Gottheit somatisch auffassenden Realismus gesetzt hatten, darum zu thun, für die Welt einen eigenen Urstoff anzunehmen, damit Gott und Welt doch nicht völlig vermischt würden. Oder ist (s. Zeller III, 1. S. 132) diese Unterscheidung zweier *ἀρχαί* nur eine relative oder temporäre; erst seit Gott aus seiner eigenen Substanz eine Welt hervorgehen läßt, in welcher diese göttliche Substanz sich in gröbere Elemente, auf welche sie sodann belebend einwirkt (z. B. Wasser und Erde), umgewandelt hat, erst seit dieser Zeit ist ein *ποιοῦν* und ein *πάσχον* oder zwei Gattungen des Seyns da, — wozu freilich der Ausdruck *ἀρχαί* nicht recht stimmen will. Es ist dieß ein unklarer Punkt der stoischen Lehre.

3. Die stoische Theologie.

Daß sich die Stoiker diese Weltseele oder schöpferische Kraft, die Gottheit, als *σῶμα* vorgestellt haben, folgt von selbst aus ihrem Grundsatze, daß nichts real sei, was nicht körperlich ist. Sie dachten sich die Gottheit als ein körperliches Wesen, und bestimmten diese körperliche Beschaffenheit Gottes als Hauch (*πνεῦμα*), und zwar genauer als *πνεῦμα πυρῶδες* oder *πυροειδές*, oder auch als Aether [6]) (obwohl sie unter letzterem nicht, wie Aristoteles, eine vom *πῦρ* verschiedene fünfte Substanz verstanden, Cic. Acad. I, 11, 39). Als feurige Substanz dachten sie, wie Heraklit, Gott deswegen, weil er das schaffende und gestaltende Prinzip der Welt, überall aber nichts Anderes als die Wärme das belebende Prinzip in der Natur, die treibende Kraft des Lebens und Wachsthums ist [7]). Seiner körper-

---

6) Hauptstelle Stob. Eclog. I, p. 56 ff. *Διογένης καὶ Κλεάνθης θεόν λέγουσι τὴν τῦ κόσμου ψυχήν· Ποσειδώνιος πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες· Ζήνων ὁ Στωϊκὸς νοῦν κόσμου πύρινον. Βοηθὸς τὸν αἰθέρα θεὸν ἀπεφήνατο.* Eine Zusammenstellung der verschiedenen Bezeichnungen auch D. L. VII, 139. Plut. adv. St. c. 48: *τὸν θεὸν ἀρχὴν ὄντα σῶμα νοερὸν καὶ νοῦν ἐν ὕλῃ ποιοῦσιν. πῦρ νοερόν* Porph. ap. Euseb. Praep. Evang. XV, 16. Plut. de plac. phil. I, 7, 17 *πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τῦ κόσμου.* Aether — Cic. N. D. I, 14, 36. Acad. II, 41, 126. Plut. plac. phil. I, 6, 1: *ὁρίζονται τὴν τῦ θείου οὐσίαν οἱ Στωϊκοὶ οὕτω· πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες, οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δ' εἰς ἃ βούλεται.*

7) Vgl. Varro L. L. V, 59: (nach Zeno) animalium semen ignis is,

lichen Natur ungeachtet ist aber Gott *ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος* (D. L. VII, 137), und er ist ebenso, wie ein physisches, auch ein geistiges und moralisches Wesen. Er ist die Vernunft der Welt (*νῦς, λόγος τῦ παντός*)[8]; er ist ein intelligentes[9]), gutes[10]), seliges[11]) und vollkommenes[12]) Wesen (*ζῶον*); die Stoiker nennen ihn Vater des Alls, *πατὴρ πάντων* (D. L. VII, 147), schreiben ihm Vorsehung zu[13]), und sagen von ihm, er sei menschenfreundlich (*φιλάνθρωπος*), wohlthätig (*εὐεργετικός, εὐποιητικός*), sorge für Alles[14]), bestrafe die Schlechten und belohne die Guten[15]). Die berühmte Hymne des Kleanthes, die wir noch besitzen (Stob. Ecl. I, p. 30—34), predigt einen ganz ethischen Theismus, und die Stoiker identificirten daher auch ihre Gotteslehre ausdrücklich mit der Gottesvorstellung der öffentlichen Religion (Diog. L. VII, 147), obwohl mit Ausschluß ihrer Anthropomorphismen und Anthropopathien[16]).

---

qui anima ac mens. Cic. Acad. I, 11, 30: Zeno statuebat ignem esse ipsam naturam, quae quidque gigneret et mentem atque sensus.

8) Plut. adv. St. 48: *τὸν θεὸν — νοῦν ἐν ὕλῃ ποιοῦσιν.* Diog. L. VII, 138: *εἰς ἅπαν τῦ κόσμου μέρος διήκει ὁ νοῦς, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν ἡ ψυχή.* Diog. L. VII, 135: *νοῦν εἶναι θεόν.* 134: *ὁ ἐν ὕλῃ λόγος ὁ θεός.*

9) D. L. VII, 147: *ζῶον λογικόν, νοερόν.*

10) D. L. VII, 147: *ζῶον κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον.*

11) Plut. de Stoic. rep. 38, 3: *ζῶον μακάριον.*

12) D. L. VII, 147: *ζῶον τέλειον.*

13) D. L. VII, 138: *ὁ κόσμος διοικεῖται κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν.* VII, 147: *ζῶον προνοητικὸν κόσμου καὶ τῶν ἐν κόσμῳ.* Plut. de Stoic. repugn. 38, 1: (Chrysipp) *πρὸς τὸν Ἐπίκουρον μάλιςα μάχεται καὶ πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας τὴν πρόνοιαν.* Ebendas. 34, 5. Zeno bei Stob. Eclog. I, p. 178.

14) Arius Didymus bei Euseb. Praep. Evang. XV, 15: Gott sorgt für die Menschen, ist wohlthätig, gütig, menschenfreundlich u. s. w. Plut. adv. St. c. 32 sagen die Stoiker gegen Epikur: *οὐκ ἀθάνατον καὶ μακάριον μόνον, ἀλλὰ καὶ φιλάνθρωπον καὶ κηδεμονικὸν καὶ ὠφέλιμον προλαμβάνεσθαι καὶ νοεῖσθαι τὸν θεόν.* Plut. de Stoic. repugn. 38, 3: *Ἀντίπατρος ὁ Ταρσεύς* (ein Stoiker, Lehrer des Panätius) *ἐν τῷ περὶ θεῶν γράφει κατὰ λέξιν· „θεὸν τοίνυν νοοῦμεν ζῶον μακάριον καὶ ἄφθαρτον καὶ εὐποιητικὸν ἀνθρώπων."*

15) Plut. de Stoic. rep, 15, 2 sagt Chrysipp: die Götter strafen die Bösen, *ὅπως τῶν πονηρῶν κολαζομένων οἱ λοιποὶ παραδείγμασι τέτοις χρώμενοι ἧττον ἐπιχειρῶσι τοιοῦτόν τι ποιεῖν.* Ebendas. 35, 1: Chrysipp sagt, *τὸν θεὸν κολάζειν τὴν κακίαν, καὶ πολλὰ ποιεῖν ἐπὶ κολάσει τῶν πονηρῶν.*

16) D. L. VII, 147: *μὴ εἶναι ἀνθρωπόμορφον.* Lactant. ir. 5: Stoici aiunt gratiam in Deo esse, iram non esse. Cic. off. III, 28: numquam nec irasci Deum nec nocere.

Zeus war ihnen die Alles erzeugende und beherrschende Urgottheit selbst, die übrigen Götter der Mythologie deuteten sie theils auf die Gestirne, theils auf die in den verschiedenen Elementen schaffenden göttlichen Kräfte; sie erklärten sie für *γεννητοὶ θεοί*, welche, mit der Welt entstanden, an der Erhaltung und Regierung derselben theilnehmen, bei der Weltverbrennung aber wie Alles in Zeus sich wieder auflösen (D. L. VII, 147. Plut. rep. St. 38. 39. adv. St. 46).

Andrerseits ist jedoch der stoische Gott von dem des eigentlichen Theismus in sehr wesentlichen Dingen verschieden. Er ist nicht reine, geistigfreie Persönlichkeit. Wie er seinem eigenen Wesen nach, sofern er *πνεῦμα πυρῶδες* ist, Natursubstanz ist, so ist er es auch sonst; er ist nicht wirklich freier Welturheber, sondern er ist die Substanz, aus welcher die Welt entspringt, wie aus einem rein physikalischen Prinzip, er ist der *λόγος σπερματικός* der Welt [17]; er ist ein Wesen, das ganz in der Weise einer natürlichen Kraft zeugt und schafft, er heißt *πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου* [18], er ist die schaffende Natur selbst [19], sein schöpferisches Wirken geht daher vor sich mit der Nothwendigkeit eines Naturprocesses. Ebenso ist es mit der Vorsehung Gottes. Gott hat zwar *βούλησις* und ist die *πρόνοια*, welche die Ordnung der Welt aufrecht erhält; aber er wird andrerseits, wie bei Heraklit, mit der Weltordnung wiederum identificirt: er ist nach den Stoikern selbst das Gesetz, das Alles beherrscht, selbst die *ἀνάγκη* oder die *εἱμαρμένη*, welche den Gang der Dinge in unabänderlicher Weise bestimmt; und auch, wenn er der *λόγος ὁ διὰ πάντων ἐρχόμενος* oder *διήκων* heißt, ist damit meistens nur das Gesetz vernünftiger Gestaltung, welches in der Welt waltet, verstanden [20]. Die drei Begriffe: natürliches

---

17) D. L. VII, 136: Gott ist *σπερματικὸς λόγος τοῦ κόσμου* (Keimform der Welt). Stob. Ecl. I, 66: er ist *πῦρ ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἅπαντα καθ' εἱμαρμένην γίνεται.*

18) Stob. Ecl. I, 64. 66.

19) Auch von der *φύσις* heißt es D. L. VII, 156: sie ist *πῦρ τεχνικὸν, ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές.*

20) Alles in der Welt geschieht *κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ τὸν ἐκείνης λόγον* Plut. repugn. St. 34, 4; Alles steht unter Einem gemeinsamen Gesetz, *νόμος κοινός* D. L. VII, 88; Alles *γίγνεται καθ' εἱμαρμένην* D. L. VII, 149 u. f. und daher mit *ἀνάγκη* oder schlechthiniger Nothwendigkeit Stob. Ecl. I, p. 180 u. f. Aber dieß Alles ist Gott selbst. D. L. VII, 135: *ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ*

Prinzip der Dinge, Gesetz der Dinge, selbstständig persönliche Macht über die Dinge, sind in der stoischen Gottesidee so unter einander verbunden, daß von einem reinen Theismus nicht die Rede sein kann. Ueber Heraklit gehen die Stoiker damit hinaus, daß sie Gott als geistig-sittliches Wesen fassen; aber sie verbinden hiemit wieder unmittelbar die Auffassung Gottes als natürlichen Prinzips und objektiven Gesetzes der Dinge. Es ist ihnen eben darum zu thun, Gott und Welt möglichst in Eins zu setzen; und dazu kommt noch das weitere Interesse: sie wollen dem Alles beherrschenden Weltgesetz dadurch, daß sie es mit dem Wesen der Gottheit identificiren und es keineswegs etwa vom Willen der Gottheit abhängig machen, diejenige unbedingte Objektivität geben, auf welche sie auch sonst überall das höchste Gewicht gelegt haben.

4. Die stoische Kosmologie.

Im Anfang existirte nur Gott, d. h. das Urfeuer, welches zugleich die höchste Intelligenz, oder die höchste Intelligenz, welche zugleich das Urfeuer ist; Nichts existirte mit ihm als die *οὐσία* oder *πρώτη ὕλη*, sei es nun, daß unter dieser die göttliche Feuersubstanz selbst (sofern sie Stoff für andere Existenzformen werden kann) oder eine neben Gott existirende, in diesem uranfänglichen Zustande aber von ihm noch nicht geschiedene *ἄποιος ὕλη* zu verstehen ist[21]). Da es aber das Wesen Gottes ist, schaffender Geist zu sein, so ließ er ebenso vermöge innerer Nothwendigkeit als mit freiem Willen die Welt sich bilden. Die Weltbildung, welche in ihrem Verlaufe gleichfalls ebenso nach nothwendigem Gesetz wie kraft der diesem Gesetz gemäß waltenden Vorsehung Gottes vor sich geht, beschreiben die Stoiker so. Gott läßt auf dem Wege der Verdichtung die gesammte *οὐσία* aus Feuer in Luft, aus Luft in Wasser sich umwandeln; aus dem Wasser schlug sich die Erde nieder, nach oben aber stieg

---

νῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία, πολλαῖς τε ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι. Stob. Ecl. I, 148: *εἱμαρμένη* nach Zeno = *δύναμις κινητικὴ τῆς ὕλης κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως, ἥν τινα μὴ διάφορον πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν.* id. von Chrysipp p. 180. D. L. VII, 88: *ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, ὁ διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διΐ.* Plut. repugn. St. 34: *ὁ κοινὸς τῆς φύσεως λόγος* ist *εἱμαρμένη, πρόνοια καὶ Ζεύς.*

21) Vgl. S. 284.

aus ihm wieder empor die atmosphärische Luft, und durch die Verdünnung oder Verfeinerung der Luft trat endlich auch wieder das Feuer und in den höchsten Regionen der Aether nebst den leuchtenden Gestirnen ans Tageslicht [22]). Aus den so ausgeschiedenen vier Elementen entstand sodann das Einzelne der Welt, besonders das Lebendige, indem die schaffende Natur aus ihnen die verschiedenen Arten und Gattungen der Dinge bildete, theils durch verschiedenartige Mischung, theils durch verschiedenartige Gestaltung; wie das Urfeuer die Ursubstanz der Dinge ist, so befaßt es auch die Qualitäten, durch welche die Materie bestimmte Form und Beschaffenheit erhielt, und insbesondere die zeugenden Kräfte in sich, durch welche die verschiedenen Gattungen des Organischen entstanden und der Fortbestand derselben durch Fortpflanzung gesichert wurde [23]).

Die Eigenschaften, welche der Welt vermöge ihres Wesens und Ursprungs zukommen, sind folgende. Die Welt ist ein im leeren Raum schwebendes, kugelförmiges Ganzes [24]). Sie ist von ihrer Seele, der Gottheit, in allen ihren Theilen gleichmäßig erfüllt, durchdrungen, zusammengehalten und belebt [25]). Nichts in ihr ist isolirt, sondern Alles ist in Zusammenhang und Wechselwirkung, wie dieß namentlich der Einfluß des Himmlischen auf das Irdische zeigt [26]).

22) Plut. repugn. St. 41: *σβεννύμενον καὶ παχυνόμενον εἰς ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τὸ σωματοειδὲς τρέπεσθαι.* D. L. VII, 142: *γίνεσθαι δὲ τὸν κόσμον, ὅταν ἐκ πυρὸς ἡ ἐσία τραπῇ δι' ἀέρος εἰς ὑγρότητα, εἶτα τὸ παχυμερὲς αὐτῦ συστὰν ἀποτελεσθῇ γῆ, τὸ δὲ λεπτομερὲς ἐξαερωθῇ καὶ τῦτ' ἐπιπλέον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ, εἶτα κατὰ μίξιν ἐκ τύτων φυτά τε καὶ ζῶα καὶ τὰ ἄλλα γένη.* vgl. ib. 136. Chrysipp bei Plut. repugn. St. 41: *ἡ δὲ πυρὸς μεταβολή ἐστι τοιαύτη· δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ τρέπεται, καὶ ἐκ τύτυ γῆς ὑφισταμένης ἀὴρ ἀναθυμιᾶται· λεπτυνομένυ δὲ τῦ ἀέρος ὁ αἰθὴρ περιχεῖται κύκλῳ, οἱ δὲ ἀστέρες ἐκ θαλάσσης μετὰ τῦ ἡλίυ ἀνάπτονται.*

23) Plut. rep. St. 43: *τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνυς ἀερώδεις, οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης εἰδοποιεῖν ἕκαςα καὶ σχηματίζειν.* D. L. VII, 148: *ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη, κατὰ σπερματικὺς λόγυς ἀποτελῦσά τε καὶ συνέχυσα τὰ ἐξ αὑτῆς.*

24) D. L. VII, 140: *ἕνα τὸν κόσμον εἶναι, καὶ τῦτον πεπερασμένον, σχῆμα ἔχοντα σφαιροειδές· πρὸς γὰρ τὴν κίνησιν ἁρμοδιώτατον τὸ τοιῦτον. ἔξωθεν δὲ αὐτῦ περικεχυμένον εἶναι τὸ κενὸν ἄπειρον, ὅπερ ἀσώματον εἶναι.*

25) D. L. VII, 139: *τὸν κόσμον οἰκεῖσθαι κατὰ νῦν καὶ πρόνοιαν, εἰς ἅπαν αὐτῦ μέρος διήκοντος τῦ νῦ, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς.* Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 24: Gott ist *πνεῦμα διῆκον καὶ διὰ τῶν εἰδεχθῶν* (auch durch die widrigsten Dinge).

26) D. L. VII, 140: *ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενόν, ἀλλ' ἡνῶσθαι αὐτόν·*

Nirgends ist in ihr Zufall oder Willkür; Alles, sowohl das Ganze selbst als das Einzelne in ihm, geht seinen Gang lediglich gemäß dem die Weltbildung und damit auch die Natur und Beschaffenheit und das Thun und Leiden jedes einzelnen Theiles bestimmenden Gesetze, welches theils ὁ νόμος ὁ κοινός, theils die durch Alles hindurchgehende Vernunft, ὁ λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, genannt wird [27]). Alles in der Welt ist und geschieht daher auf nothwendige Weise, oder: Alles wird regiert von dem Verhängnisse, Alles ist Glied in der unendlichen Kette von Ursachen und Wirkungen, aus welcher das Leben des Universums sich zusammenwebt [28]). Sofern aber das Weltgesetz und die Weltvernunft und die von ihnen ausfließende Nothwendigkeit des allbestimmenden Verhängnisses ihre Quelle in der Gottheit haben und der Wille Gottes selbst sind, steht auch Alles unter dem Willen des Weltordners Zeus oder unter der göttlichen Vorsehung und wird von ihr beherrscht und geleitet [29]). Die Welt ist jedoch nicht blos ein mit Nothwendigkeit so und nicht anders gestaltetes und seinen Gang nehmendes Ganzes; sondern sie ist auch in höchstem Grade zweckmäßig, sie ist von der Gottheit so gebildet, daß Alles zu gegenseitigem Bestehen zusammenwirkt, und Jedes so gut ist, als es vermöge seiner Beschaffenheit und an seinem Orte innerhalb des Ganzen sein kann; sie ist ein Kunstwerk, ein vollkommenes und schönes Ganzes, das nicht besser sein könnte, als es ist [30]), sie ist der vollkommene Leib, den die Gottheit sich selbst erzeugt hat (τέλεον σῶμα Plut. rep. St. 46).

τῦτο γὰρ ἀναγκάζειν τὴν τῶν ὀρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοιαν καὶ συντονίαν. Sonst auch συμπάθεια Cic. N. D. III, 11, 28.

27) s. Anm. 20 und 29.

28) D. L. VII, 149: καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι· ἔστι δὲ εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη (sich verkettende Kausalitätsreihe), ἢ λόγος, καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται. Stob. Ecl. I, 180: Chrysipp definirt die εἱμ. als δύναμις πνευματική, τάξει τῦ παντὸς διοικητική. Derselbe: εἱμ. ist ὁ τῦ κόσμυ λόγος, ἢ λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικυμένων, ἢ λόγος, καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γιγνόμενα γίγνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται; für sie kann auch gesagt werden: ἀλήθεια, αἰτία, φύσις, ἀνάγκη, Μοῖραι. Plut. plac. I, 27: εἱμ. = εἱρμὸς αἰτιῶν, oder συμπλοκὴ αἰτιῶν τεταγμένη, oder τάξις καὶ ἐπισύνδεσις ἀπαράβατος.

29) Vgl. Anm. 20. Plut. adv. St. 34: Chrysipp sagt: ὐδὲ ἐλάχιστον ἔστι τῶν μερῶν ἔχειν ἄλλως ἢ κατὰ τὴν τῦ Διὸς βέλησιν, ἀλλὰ πᾶν μὲν ἔμψυχον ὅτως ἴσχεσθαι καὶ ὅτως κινεῖσθαι πέφυκεν, ὡς ἐκεῖνος ἄγει καὶ ἐκεῖνος ἐπιστρέφει καὶ ἴσχει καὶ καταπλίθησιν.

30) Cic. Nat. Deor. II, 22: Zeno naturam ita definit, ut eam dicat

Die Vollkommenheit und Schönheit des Weltgebäudes, die vernünftige Zweckmäßigkeit seiner Einrichtungen haben die Stoiker jederzeit als hauptsächlichsten Beweis für das Dasein Gottes geltend gemacht, Cic. N. D. II, 5—22. Plut. de plac. phil. I, 6, 2. Der Vollkommenheit des Universums thun die mancherlei Uebel in der Welt keinen Eintrag. Eine κακῆ φύσις, ein selbstständiges Prinzip des Uebels, gibt es in der Welt nicht [31]). Sogenannte physische Uebel, wie Krankheiten, Pestilenzen u. dgl., sind unvermeidliche Ergebnisse oder Nebenfolgen der natürlichen Verhältnisse der Dinge [32]), und sie werden von der göttlichen Weltregierung auch zum Guten, z. B. zur Bestrafung der Bösen, verwendet [33]); zudem kommen sie für den tugendhaften Menschen, wie die Ethik zeigt, gar nicht in Betracht. Das moralische Uebel aber oder das Böse ist aus der Welt, wenn sie einmal sein soll, nicht wegzubringen, da mit der Anlage zur Tugend auch die zum Gegentheil derselben gegeben ist [34]); ja es wirkt selbst zum Guten mit und ist zum Bestehen des Guten unentbehrlich: weder Erkenntniß des Guten noch Thun des Guten wäre möglich, wenn nicht das Böse als sein Gegensatz existirte, und wenn es nicht durch sein Dasein die Tugend zum Kampfe für das Gute herausforderte und sie in demselben wach hielte, übte und

---

ignem esse artificiosum, ad gignendum progredientem via. Censet enim, artis maxime proprium esse, creare et gignere. Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coërcet et continet, natura non artificiosa solum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium. — Talis igitur mens mundi quum sit, — haec potissimum providet et in his maxime est occupata, primum ut mundus aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem, ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus. Plut. rep. St. 46: Chrysipp sagt, τέλεον μὲν ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν, οὐ τέλεια δὲ τὰ τοῦ κόσμου μέρη τῷ πρός τὸ ὅλον πως ἔχειν καὶ μὴ καθ' αὑτὰ εἶναι (weil sie nur Theilexistenzen im Ganzen, und weil sie nicht selbstständig sind).

31) Epictetus Enchiridion c. 27: „so wenig als ein Ziel zum Nichttreffen aufgestellt ist, kann es eine κακῆ φύσις in der Welt geben"; das κακὸν kann nicht Zweck der Welt sein und hat somit keine selbstständige Realität.

32) Vgl. Plut. rep. St. 46 in Anm. 30. Ebd. 47: ταῖς μὲν κατὰ μέρος φύσεσι καὶ κινήσεσιν ἐνστήματα πολλὰ γίνεται καὶ κωλύματα, τῇ δὲ τῶν ὅλων μηδὲν.

33) Plut. rep. St. 35.

34) Gell. VII, 1: mit der virtus werden auch die vitia der Menschheit angeboren propter affinitatem.

bestärkte [35]). Eben darin zeigt sich die Größe Gottes, daß er das Schöne und Häßliche, das Gute und Böse zu einem System ewiger Harmonie zusammenordnet. Das Wirkliche ist nothwendig, vernünftig, gut: diesen Satz hat keine Philosophie so entschieden gelehrt, wie die stoische; der platonischen Entzweiung mit der Welt stellt sie die Lehre, daß nicht nur die Gottheit, sondern auch die Welt gut sei, und damit die absolute Befriedigung mit Allem was ist gegenüber.

Diese so vollkommen und harmonisch eingerichtete Welt hat jedoch keinen ewigen Bestand. Wie sie einen zeitlichen Anfang gehabt hat, so nimmt sie auch ein Ende in der Zeit; wie sie einst aus der Ursubstanz hervorgegangen ist, so kehrt sie wieder, wenn ihre Zeit abgelaufen ist, in den Urzustand zurück; wie sie dadurch entstand, daß die Ursubstanz zu gröbern und kältern Stoffen verdichtet ward, welche sodann durch die Kraft des Urfeuers wiederum in allen Theilen durchdrungen und belebt wurden, so erstarkt dieses Urfeuer im Lauf der Zeiten nothwendig so sehr, daß allmälig alles Feste aufgelöst wird; die Welt macht rückwärts dieselben Phasen durch, mittelst deren sie entstand, sie wandelt sich in Wasser, Luft und endlich wieder in Feuer um; dieses allein bleibt übrig, nachdem es die gesammte sonstige Materie in sich aufgezehrt hat [36]). Nach diesem Weltbrand (ἐκπύρωσις) ist somit von allen Wesen nur noch die Gottheit und ihre Aethersubstanz vorhanden; Zeus ist bei sich allein, das Uebel und das Böse ist mit der Welt erloschen, Alles ist reines Leben und reine Vernünftigkeit [37]). Bei dieser Auflösung

---

35) Plut. de Stoic. rep. 35, 3: (Chrysipp sagt) ἡ κακία γίνεται καὶ αὐτή πως κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον, καὶ, ἵν' οὕτως εἴπω, οὐκ ἀχρήστως γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὔτε γὰρ τἀγαθά ἦν. Wörtlich dasselbe adv. St. 14, 2. Gell. VI, 1, 2: Chrysippus in libro περὶ προνοίας quarto: nihil prorsus istis insulsius, qui opinantur bona esse potuisse, si non essent itidem mala. nam cum bona malis contraria sint, utraque necessum est opposita inter sese et quasi mutuo adverso quaeque fulta nisu consistere; nullum adeo contrarium est sine contrario altero. Quo enim pacto justitiae sensus esse posset, nisi essent injuriae? quid item fortitudo intelligi posset, nisi ex ignaviae oppositione? quid continentia, nisi ex intemperantiae? Seneca de providentia II, 3: marcet sine adversario virtus.

36) Plut. repugn. St. 39: ἡ τοῦ κόσμου ψυχὴ αὔξεται συνεχῶς, μέχρις ἂν εἰς αὐτὴν ἐξαναλώσῃ τὴν ὕλην. Cic. N. D. II, 46.

37) Plut. Stoic. repugn. 41: ὅταν ἐκπύρωσις γένηται, διόλου ζῆν καὶ ζῷον

der Welt in Feuer bleibt es jedoch nicht; sondern nachdem die Weltverbrennung vollendet und das große Weltjahr abgelaufen ist, beginnt wieder eine neue Weltbildung (*διακόσμησις*) [38]), die wiederum ganz nach denselben Gesetzen und in derselben Zeit, wie die frühere, verläuft [39]). Jede neue Welt entspricht daher der früheren so genau, daß in ihr immer wieder dieselben Menschen unter denselben Verhältnissen leben werden (Clem. Al. Strom. V, 1, p. 549. Orig. c. Cels. IV, 68). Dieser Kreislauf geht fort und wiederholt sich endlos gleichförmig in der unendlichen Zeit, weil die natürliche Nothwendigkeit der Entwicklung der Dinge es nicht anders gestattet. Daher ist denn auch die Welt im Wesentlichen stets Eine und dieselbe; unus dies par omni est (Sen. ep. 12); wer das Universum Einmal gesehen hat, der hat es gesehen, wie es zu allen Zeiten ist [40]).

Daß die Stoiker in ihrer Kosmologie sich an Heraklit angeschlossen und das Meiste von ihm entlehnt haben, bedarf keines nähern Beweises. In seinem System fanden sie die naturalistische Auffassung der Gottheit als schöpferischer Substanz, die sie bedurften, wenn sie Gott und Welt so in Eins setzen wollten, wie es ihnen erforderlich schien, um die Welt als ein vom göttlichen Wesen durchgängig abhängiges und in allen Theilen von ihm beseeltes Seyn darzustellen. In seinem System fanden sie desgleichen vorgezeichnet den absoluten Causalzusammenhang, der Alles sowohl mit dem göttlichen Urwesen als unter sich selber so unmittelbar verknüpft, daß auch nach dieser Seite Gott und Welt nicht zu trennen sind, und ebenso in der Welt selbst eine alles Einzelne unweigerlich dem Be-

---

(*τὸν κόσμον*) *εἶναί φησι· σβεννύμενον δ' αὖθις καὶ παχυνόμενον εἰς ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τὸ σωματοειδὲς τρέπεσθαι.* adv. St. 17: *ὅταν ἐκπυρώσωσι τὸν κόσμον οὗτοι, κακὸν μὲν ὐδ' ὁτιῦν ἀπολείπεται, τὸ δ' ὅλον φρόνιμόν ἐστι τηνικαῦτα καὶ σοφόν.* ib. 36: Chrysipp sagt: *ἐοικέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία καὶ τὸν κόσμον, τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν· ὅταν ἂν ἐκπύρωσις γένηται, μόνον ἄφθαρτον ὄντα τὸν Δία τῶν θεῶν ἀναχωρεῖν ἐπὶ τὴν πρόνοιαν, εἶτα ὁμῦ γενομένυς ἐπὶ μιᾶς τῆς τῦ αἰθέρος ὐσίας διατελεῖν ἀμφοτέρυς.*

38) Auch *ἀποκατάστασις* und *παλιγγενεσία* wird sie genannt, Zeller III, 1, S. 142.

39) Stob. Ecl. I, 414: *Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν* (Materie) *μεταβάλλειν, οἷον εἰς σπέρμα, εἰς τὸ πῦρ καὶ πάλιν ἐκ τύτυ τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, οἵα πρότερον ἦν.*

40) M. Aurel. VI, 37. XI, 1.

stande und der Ordnung des Ganzen unterwerfende Nothwendigkeit herrscht. Wenn die Stoiker auch die heraklitische Lehre von der Vergänglichkeit und steten Erneuerung der Welt in ihr System aufnahmen: so mochten sie sich hiezu durch die Reflexion auf die empirisch vorliegende Endlichkeit alles Einzelseins [41]) und vielleicht auch durch das Streben veranlaßt sehen, die Verflechtung der Gottheit in die materielle Welt, welche von ihrer Lehre unzertrennlich war, dadurch wiederum zu mildern, daß die Gottheit ihr Eingehen in den kosmischen Prozeß von Zeit zu Zeit immer wieder zurücknimmt, um wenigstens in dieser Weise auch frei von der Welt für sich selbst zu existiren [42]).

5. Die Anthropologie der Stoiker.

Die menschliche Seele ist ein Theil (*μόριον, ἀπόσπασμα*) oder ein Ausfluß (*ἀπόρροια*) der Weltseele [43]). Sie ist daher, wie diese, eine ätherische Substanz, Feuer oder warmer Hauch [44]), und verbreitet sich durch den Körper, wie die Weltseele durch die Welt [45]). Daß sie körperlich ist, folgt schon aus ihrer Verbindung mit dem menschlichen Leib: denn Unkörperliches kann mit Körperlichem nicht in Berührung oder Wechselwirkung stehen [46]). Den Sitz der Seele suchten die meisten Stoiker nicht im Gehirn, sondern in der Brust, eine Annahme, für welche sie als Hauptgrund geltend machten, daß die Stimme, dieser Ausdruck des Gedankens und der Gemüths=

---

41) D. L. VII, 141: *τὰ μέρη τȣ̃ κόσμȣ φθαρτά, εἰς ἄλληλα γὰρ μεταβάλλει· φθαρτὸς ἄρα ὁ κόσμος.*

42) Vgl. Anm. 37.

43) Epiktet Diss. I, 14, 6: *αἱ ψυχαὶ συναφεῖς τῷ θεῷ, ἅτε αὐτȣ̃ μόρια οὖσαι καὶ ἀποσπάσματα.* M. Aurel. V, 27 wird die Seele *μέρος καὶ ἀπόρροια θεȣ̃* genannt. D. L. VII, 156: *τῆς τῶν ὅλων ψυχῆς μέρη αἱ ἐν τοῖς ζώοις ψυχαί.*

44) D. L. VII, 157: *πνεῦμα ἔνθερμον.* Plut. plac. phil. IV, 3, 3: *πνεῦμα θερμόν.* Cic. N. D. III, 14, 36: nihil esse animum, nisi ignem. Tusc. I, 9, 19: Zenoni Stoico animus ignis videtur.

45) Chrysipp bei Galenus de Hippocr. et Plat. III, 1, p. 112: *ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστιν σύμφυτον ἡμῖν, συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον.* D. L. VII, 157: Die Stoiker lehren, *πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν· τȣ́τῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι.*

46) Kleanthes bei Nemes. de nat. hom. p. 33: *οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι.* Chrysipp ebendas. p. 34: *οὐδὲν ἀσώματον ἐφάπτεται σώματος· ἡ δὲ ψυχὴ ἐφάπτεται τȣ̃ σώματος· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.*

bewegungen, aus der Brust komme. Die einzelne Menschenseele ist nach stoischer Ansicht vergänglich, *φθαρτή*: sie überdauert zwar den Körper, nicht aber die Weltperiode, in der sie geboren ist, sondern sie kehrt mit der Weltverbrennung in den Urstoff oder in das göttliche Wesen zurück[47]). Nur darüber waren die Stoiker verschiedener Ansicht, ob alle Seelen bis zur Weltverbrennung fortdauern, oder nur die Seelen der Weisen. Das Erstere behauptete Kleanthes, das Letztere Chrysipp[48]). Das Opfer ewiger Existenz muß somit bei den Stoikern das Individuum bringen; ewig ist nur Zeus, der oberste Gott. Dagegen wird um so bestimmter ausgesprochen, daß der Mensch als vernünftiges Wesen der Zweck der Natur, der erste Gegenstand der göttlichen Vorsehung, Gott selbst ebenbürtig und wesensverwandt ist[49]). Die Vernunft ist von Natur das Herrschende (*ἡγεμονικόν*) in der menschlichen Seele; der Mensch hat durch sie die Kraft, die Wahrheit zu erkennen und die niedern natürlichen Triebe zu bemeistern, der Mensch ist geschaffen zu vernünftiger Lebensführung, zu geistiger Vollkommenheit[50]). Schließlich hoben die Stoiker als eine wesentliche Seite der menschlichen Natur hervor, daß sie auf Gemeinschaft angelegt ist; die Menschen sind Eines Geschlechts, sie sind derselben vernünftigen Natur theilhaftig, sie sind von Natur des gemeinsamen Lebens fähig und bedürftig; jeder Mensch ist nicht blos um seiner selbst, sondern auch um der andern willen und mit dem Triebe mit andern zusammenzusein geschaffen, er ist nicht nur ein *ζῷον λογικόν*, son-

47) D. L. VII, 156. Cic. Tusc. I, 31, 77: Stoici diu mansuros ajunt animos; semper, negant. 32, 78: Stoici dicunt, animos manere, e corpore quum excesserint, sed non semper. Derselbe führt 32, 79 die Gründe des Panätius gegen die Unsterblichkeit auf. Einer dieser Gründe ist: quidquid natum sit, interire: nasci autem animos: quod declaret eorum similitudo, qui procreentur, quae etiam in ingeniis, non solum in corporibus appareat.

48) D. L. VII, 157. Plut. plac. phil. IV, 7, 2.

49) Cic. Off. I, 7, 22. Fin. III, 20, 67. N. D. II, 53. 62 ff. Porphyr. de abstin. III, 20 *ἡμᾶς αὐτῶν καὶ ἀλλήλων οἱ θεοὶ χάριν ἐποιήσαντο, ἡμῶν δὲ τὰ ζῶα.* Vgl. Anm. 43.

50) Plut. plac. III, 4, 21: *τῆς ψυχῆς τὸ ἀνώτατον μέρος τὸ ἡγεμονικὸν τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ τὰς συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὁρμάς, καὶ τοῦτο λογισμὸν καλοῦσι.* Cic. N. D. II, 59, 147. D. L. VII, 89: *ἡ ψυχὴ* ist *πεποιημένη πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου.* Stob. Ecl. II, 108: *ἔχειν γὰρ ἀφορμὰς παρὰ τῆς φύσεως καὶ πρὸς τὴν τοῦ καθήκοντος εὕρεσιν καὶ πρὸς τὴν τῶν ὁρμῶν εὐστάθειαν καὶ πρὸς τὰς ὑπομονὰς καὶ πρὸς τὰς ἀπονεμήσεις κατὰ τὸ σύμφωνον.*

dern auch ein *ζῷον πολιτικόν*, *κοινωνικόν*, *φιλάλληλον*; kurz auch das menschliche Geschlecht bildet ein zusammengehöriges Ganzes im Kleinen, wie das Universum im Großen [51]).

§ 46. Die Ethik der Stoiker.

1. Das oberste Moralprinzip.

Die Ethik der Stoiker ist ganz auf ihre Physik gebaut, welche die Grundlagen für sie enthält [1]). Die Physik hatte gezeigt: die Welt ist nicht etwa eine bloße Masse einzelner sinnlicher Existenzen; sie ist vielmehr ein von der göttlichen Vernunft belebtes und beseeltes, nach ihrem Gesetz unabänderlich eingerichtetes und seinen Weg gehendes Ganzes; das Einzelne ist nur Theil und Glied dieses Ganzen, aber es hat Antheil an dem Leben und der Lebenskraft desselben; der Mensch insbesondere ist der höchsten Kraft im Universum, der göttlichen Vernunft, theilhaftig, obwohl die Vernunft sich in ihm nur allmälig zur Erkenntniß der Wahrheit entwickelt, obwohl sie in ihm zusammen ist mit den niederern natürlichen Trieben, und obwohl auch er blos Theil des Ganzen und schlechthin von ihm abhängig ist. Mit Consequenz fließt aus dieser Ansicht der Grundgedanke der stoischen Ethik, nämlich die Forderung, daß der Mensch sich nicht beschränke auf sich selbst und sein sinnliches Empfinden und Begehren, sondern mittelst seiner Vernünftigkeit die Stellung, die ihm im Weltganzen angewiesen ist, erkenne und aus ihr seine Ansicht über seine Bestimmung schöpfe. Der Mensch, verlangen die Stoiker, soll erkennen, welche Natur ihm innerhalb des Universums und durch die Einrichtung desselben verliehen ist, und welche Schranken ihm durch dasselbe angewiesen sind; danach soll er leben; er soll seine individuelle Vernunft mit der Weltvernunft oder der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Natur in Einklang setzen und darin erhalten. Die Stoiker drücken dieß so

---

51) Stob. Ecl. II, 102 u. f.: *ἄνθρωπος φύσει ζῷον λογιστικὸν καὶ κοινωνικὸν καὶ φιλάλληλον.* Cic. Off. I, 4, 12. Fin. III, 20, 66. II, 14, 45. Ob. Anm. 49.

1) Plut. rep. St. 9: Chrysipp sagt, *οὐκ ἔστιν ἄλλως ȣ̓δ᾽ οἰκειότερον ἐπελθεῖν ἐπὶ τὸν τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον ȣ̓δ᾽ ἐπὶ τὰς ἀρετὰς ȣ̓δ᾽ ἐπὶ εὐδαιμονίαν, ἀλλ᾽ ἢ ἀπὸ τῆς κοινῆς φύσεως καὶ ἀπὸ τῆς τȣ̃ κόσμȣ διοικήσεως.*

aus: das *τέλος τȣ̃ βίȣ* sei, in Uebereinstimmung mit der Natur zu leben, *ὁμολογȣμένως* oder *ἀκολȣ́θως τῇ φύσει ζῆν, κατὰ φύσιν ζῆν*, naturae convenienter oder congruenter vivere, naturam sequi. Die Natur, mit welcher der Mensch in Uebereinstimmung leben soll, bezeichnete Kleanthes als die allgemeine Natur (*κοινὴ φύσις*); genauer drückt sich Chrysipp aus, wenn er sagt, man müsse sowohl der allgemeinen, als der menschlichen Natur folgen D. L. VII, 89. Diogenes Laertius sieht in dieser Differenz des Ausdrucks mit Unrecht einen Unterschied der Auffassungsweise. Chrysipp hat die Formel durch jenen Zusatz nur genauer bestimmt, als Kleanthes: eine Meinungsverschiedenheit besteht zwischen ihnen nicht, da nach stoischer Lehre die menschliche Natur mit der Gesammtnatur, von der sie nur einen Theil und Ausfluß bildet, identisch ist und von denselben Gesetzen wie sie beherrscht wird.

Was die Stoiker unter dem „naturgemäß leben" verstanden haben, kann nach ihren Erklärungen nicht zweifelhaft seyn. „Naturgemäß" ist nach ihnen dasjenige Leben des Subjekts, das sich mit den objektiven Gesetzen der Natur, der menschlichen wie der des Universums, nicht in Widerspruch setzt, sondern in allem Wollen und Handeln sich blos durch jene Gesetze bestimmen läßt [2]); naturgemäß ist ihnen ein Leben, das einzig und allein darauf geht, mit Bewußtsein und Willen Das zu sein, was der Mensch von Natur ist, nämlich fürs Erste ein vernünftiges Wesen, welches nicht nach Empfindung und Leidenschaft, sondern nur nach und mit Vernunft und Einsicht handelt, fürs Zweite ein Glied der Gesellschaft vernünftiger Wesen, das seine Stellung zu Seinesgleichen erkennt und das daraus sich ergebende Verhalten gegen sie beobachtet, und fürs Dritte ein Theil des großen Ganzen, welcher sich der göttlichen Ordnung desselben fügt. Kurz: naturgemäß lebt der Mensch, welcher überall dem Begriff des Menschen gemäß oder als *ζῷον λογικὸν πολιτικὸν φιλάλληλον* verfährt und handelt [3]) und mit unbedingter

---

2) D. L. VII; 88: *ἀκολȣ́θως τῇ φύσει ζῆν* ist s. v. a. *κατ᾽ ἀρετὴν* (= vollkommene Natur, Einrichtung) *ἑαυτȣ̃ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων ζῆν, ȣ̓δὲν ἐνεργȣ̃ντας, ὧν ἀπαγορεύει ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅστις ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, ὁ διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διΐ.*

3) Stob. Ecl. II, 132: *τȣ̃ ἀνθρώπȣ ὄντος ζώȣ λογικȣ̃, θνητȣ̃, φύσει πολιτικȣ̃, φασὶ καὶ τὴν ἀρετὴν πᾶσαν τὴν περὶ ἄνθρωπον καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ζωὴν ἀκόλουθον ὑπάρχειν καὶ ὁμολογουμένην φύσει.* Vgl. p. 224: *τὸν σοφὸν γαμήσειν καὶ παιδο-*

Ergebung der Führung der göttlichen Allvernunft, dem Schicksal oder dem Verhängniß, folgt [4]). Sofern ein Leben dieser Art nur möglich ist, wenn der Mensch durch seine Vernunft das Gesetz der Natur erkennt und es sich zur Richtschnur nimmt, von allen entgegenstehenden Neigungen und Bestrebungen aber sich lossagt, und sofern fürs Zweite dazu, daß der Mensch seiner eigenen und der Natur des Universums gemäß lebt, das *λογικῶς ζῆν* wesentlich gehört, weil von Natur im Weltall wie im Individuum die Vernunft das Erste und Höchste ist: so ist den Stoikern das *κατὰ φύσιν ζῆν* auch identisch mit *κατὰ λόγον ζῆν* [5]); der gewöhnliche Ausdruck ist aber *κατὰ φύσιν* oder *ὁμολογȣμένως τῇ φύσει ζῆν*, und nur diese Fassung ist ganz bezeichnend und erschöpfend, da nicht das Vernünftigleben in abstracto, sondern das vernünftige Befolgen der realen Natur und Ordnung der Dinge, die allerdings eine vernünftige ist, Moralprinzip der Stoiker war. Ein solches Leben, das mit der durch Alles, durch die Gesammt- wie durch die menschliche Natur hindurchgehenden Weltordnung in Uebereinstimmung steht, ist den Stoikern das *ζῆν κατ' ἀρετήν*, das tugendhafte Leben.

2. Die Lehre von den Gütern.

Die Tugend in dem so eben angegebenen Sinne ist nach den Stoikern Dasjenige, wonach der Mensch streben soll. Sie ist die Vollendung eines Vernunftwesens, wie es der Mensch ist (*τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικȣ̃* D. L. VII, 94) oder die Realisirung des Begriffs des Menschen; unsere eigene Natur treibt und führt uns zu ihr hin (*ἄγει πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις* D. L. VII, 87); die Seele des Menschen als vernünftige ist dazu geschaffen, Uebereinstimmung

---

ποιήσεσθαι, ἀκολουθεῖν γὰρ ταῦτα τῇ φύσει τῇ τȣ̃ λογιστικȣ̃ ζώȣ καὶ κοινωνικȣ̃ καὶ φιλαλλήλου.

4) D. L. VII, 88 (Forts. der Stelle in Anm. 2): *εἶναι δ' αὐτὸ τȣ̃το τὴν τȣ̃ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὔροιαν βίȣ, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τȣ̃ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τȣ̃ ὅλȣ διοικητȣ̃ βȣ́λησιν.* Sonst wird diese Seite des *κατὰ φύσιν ζῆν* von den frühern Stoikern mit Ausnahme des Kleanthes (bei Epictet. Diss. IV, 1) weniger ausdrücklich hervorgehoben, als von den Spätern, welche dafür den Ausdruck *εὐαρέστησις* gebrauchen, Epict. Diss. I, 12. II, 6. 10 u. f.

5) Marc. Aurel. VII, 11: *τῷ λογικῷ ζώῳ ἡ αὐτὴ πρᾶξις κατὰ φύσιν ἐστὶ καὶ κατὰ λόγον.*

stimmung in das ganze Leben zu bringen (*ψυχὴ ἐστι πεποιημένη πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τȣ͂ βίȣ* VII, 89); jeder Mensch schämt sich von Natur des Schlechten, zum Zeichen, daß Jeder von Natur das Sittlichgute als das allein Rechte ansieht (VII, 127); er kann zwar auf Irrwege geführt werden durch Einflüsse von außen und innen her, aber die Natur weist ihn auf die Tugend als das Rechte hin (*ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφȣς* VII, 89). Die Tugend ist also für den Menschen um ihrer selbst willen zu erstreben (*δι' αὐτὴν αἱρετή, ȣ̓ διά τινα φόβον ἢ ἐλπίδα ἤ τι τῶν ἔξωθεν* ib. und 127), oder sie ist von Natur ein *ἀγαθόν* für den Menschen. Bis hieher nun ist die Lehre der Stoiker von der der meisten Frühern noch nicht verschieden; auch diese waren meist darin einverstanden gewesen, daß die Tugend der Hauptbestandtheil des höchsten Guts sei. Aber die frühern Philosophen hatten mit Ausnahme der Cyniker (und der Megariker) neben der Tugend auch noch andere Dinge, z. B. Gesundheit, langes Leben, Wohlergehen, Freude, Reichthum, Ehre, edle Geburt, Macht, Freundschaft, erfolgreiche Wirksamkeit und Thätigkeit, als *ἀγαθά* anerkannt, nach welchen die Natur des Menschen strebe, und deren Besitz zur Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) gehöre. Darin nun weichen die Stoiker von ihnen ab. Eine solche Mehrheit von Gütern erkannten die Stoiker nicht an. Als ein wirkliches Gut erschien ihnen nur ein solches Gut, das absoluten Werth hat und unter allen Verhältnissen ein Gut bleibt; was dagegen nur einen relativen und bedingten Werth hat, schien ihnen diesen Namen gar nicht zu verdienen. Ein Gut in jenem absoluten Sinne des Worts war in den Augen der Stoiker nur die Tugend, und sie ist daher das einzige Gut, das sie als solches anerkennen, das Einzige, was nach ihnen den Menschen glücklich macht [6]). Die Tugend erschien ihnen nicht blos als hinreichend zur Glückseligkeit [7]), sondern die Glückseligkeit bestand ihnen ausschließlich in der Tugend [8]); beide fielen in ihren Augen schlechtweg zusammen. Die

6) Cic. Acad. II, 42, 130: Aristo, Zenonis auditor, re probavit, quae ille verbis, »nihil esse bonum, nisi virtutem, neque malum, nisi quod virtuti esset contrarium«. D. L. VII, 101: *μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν· εἶναι δὲ τȣ͂το (τὸ καλὸν) ἀρετὴν καὶ τὸ μετέχον ἀρετῆς.* Id. Cic. Paradoxon I.

7) D. L. VII, 127: *αὐτάρκη εἶναι τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, φησὶ Ζήνων καὶ Χρύσιππος.* Cic. Parad. II. hat die Ueberschrift *ὅτι αὐτάρκης ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν.*

8) D. L. VII, 89: *ἐν αὐτῇ (τῇ ἀρετῇ) εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν.* Cic. Acad. I,

Stoiker suchten dieß von allen Seiten her zu beweisen. Nur die Tugend kann die Seele zufrieden, ruhig und kräftig gegen alle Geschicke machen; nur die Tugend macht also glückselig (Sen. ep. 87); wogegen Derjenige, welcher an äußere Dinge, die er nicht in seiner Gewalt hat, sich hängt, nicht sicher ist, sie zu erreichen, und daher auf Glückseligkeit nicht rechnen kann, Epictet. Diss. II, 24. Wer die Tugend hat, der will und thut Alles in Einstimmung mit der Natur und dem Gange der Dinge; er gewinnt somit einen durch nichts gestörten Fluß des Lebens, die *εὔροια βίου*, und eben in dieser besteht die *εὐδαιμονία*; der Mensch ist somit durch den Besitz der Tugend vollkommen glückselig [9]). Also: Die Tugend ist das einzige und vollkommene Gut. Allerdings erweiterten die Stoiker diesen Satz dahin: *ἀγαθόν* ist nicht blos die *ἀρετή* selbst oder das *καλόν*, sondern auch Dasjenige, was an der Tugend Theil hat (*τὸ μετέχον ἀρετῆς*), so daß es uns zur Tugend bewegen, zu ihr führen, in ihr erhalten kann (*κινεῖν ἢ ἴσχειν κατ' ἀρετήν*), also: der Besitz tüchtiger Verwandter, Freunde und Mitbürger (*τό τε σπουδαίαν ἔχειν πατρίδα καὶ σπουδαῖον φίλον*); desgleichen rechneten sie zu den *ἀγαθά* die zuversichtliche, kräftige, schmerzlose, freudige und freie Stimmung, welche die Tugend der Seele gewährt (*θάρσος, φρόνημα, ἀλυπία, χαρά, εὐφροσύνη, ἐλευθερία*), und das Bewußtsein tüchtig zu sein (*τὸ αὐτὸν ἑαυτῷ εἶναι σπουδαῖον καὶ εὐδαίμονα*), D. L. VII, 94 ff. 101. Aber streng genommen ist dieß Alles nur gut, sofern es wirklich zu unserer Tugend wirklich beiträgt, da nur die Tugend ein vollkommenes Gut ist (Seneca de vita beata c. 15: ne gaudium quidem, quod ex virtute oritur, quamvis bonum sit, absoluti boni pars est). Ebenso urtheilten die Stoiker über das Uebel. Nur Schlechtigkeit gilt ihnen als Uebel; das einzige wirkliche Unglück, das den Menschen treffen kann, ist dieß, daß er laster-

---

10, 35: Zeno is erat, qui omnia, quae ad beatam vitam pertinerent, in una virtute poneret, nec quidquam aliud numeraret in bonis. Acad. II, 43, 134: Zeno in una virtute positam beatam vitam putat.

9) Sext. Empir. Pyrrhon. Hypotyp. III, 172: *εὐδαιμονία ἐστὶν, ὡς οἱ στωικοί φασιν, εὔροια βίου.* id. adv, Math. XI, 30. Diog. L. VII, 88: *εἶναι αὐτὸ τοῦτο εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν.* Stob. Ecl. II, 138. Epict. Ench. 8: *μὴ ζήτει τὰ γενόμενα γίγνεσθαι, ὡς θέλεις, ἀλλὰ θέλε τὰ γινόμενα, ὡς γίνεται, καὶ εὐροήσεις.*

haft und dadurch mit der Wahrheit oder der Natur der Dinge in Widerspruch ist (Cic. Tusc. II, 12, 28: nihil est malum, nisi quod turpe atque vitiosum est).

Was zwischen Tugend und Schlechtigkeit in der Mitte liegt, ist nach stoischen Begriffen weder ein Gut noch ein Uebel, da es den Menschen weder glücklich machen kann, wenn ihm die Tugend fehlt, noch unglücklich, wenn er tugendhaft ist; alles Dieß ist somit für Glückseligkeit oder Unglückseligkeit gleichgültig oder ein Adiaphoron [10]). Die sog. äußern Güter, Leben, Gesundheit, Stärke, Schönheit, edle Geburt, Reichthum u. s. f., sind deswegen nicht etwas wirklich Gutes, weil sie zur Tugend oder zur Ruhe, Größe und Kraft der Seele, welche die erste Bedingung der Glückseligkeit ist, nichts beitragen, weil vielmehr von ihnen ebensowohl ein schlechter, dem Wohl des Menschen zuwiderlaufender, als ein guter Gebrauch gemacht werden kann [11]). Consequent hielten sie auch die entgegengesetzten Zustände, Tod, Krankheit, Schmerz, Armuth, Unehre, nicht für Uebel, da sie kein Hinderniß der Tugend und somit der Glückseligkeit sind, ja sogar, wie z. B. Armuth und Krankheit, unter Umständen nützlich seyn können. Sie erklärten daher diese Dinge, die im gemeinen Leben als Uebel gelten, ebenfalls für Adiaphora, D. L. VII, 102. 104.

In Folge ihrer Richtung auf das Naturgemäße konnten und wollten jedoch die Stoiker hier keineswegs so weit gehen, jeden Unterschied zwischen den sogenannten äußern Gütern und Uebeln,

---

10) Sext. Empir. adv. Math. XI, 61: *φασὶν ἀδιάφορον τὸ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συλλαμβανόμενον, καθ' ὃ σημαινόμενον φασὶ τήν τε ὑγίειαν καὶ νόσον καὶ πάντα τὰ σωματικὰ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἐκτὸς ἀδιάφορα τυγχάνειν, διὰ τὸ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συντείνειν. ᾧ γὰρ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορον· διὰ παντὸς δ' ἀρετῇ μὲν καλῶς, κακίᾳ δὲ κακῶς, ὑγιείᾳ δὲ καὶ τοῖς περὶ σώματι ποτὲ μὲν εὖ, ποτὲ δὲ κακῶς ἔστι χρῆσθαι, διὸ ταῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορα.*

11) Plut. de stoic. rep. 31, 1: *ᾧ ἔστιν εὖ χρήσασθαι καὶ κακῶς, τοῦτο φασὶ μήτ' ἀγαθὸν εἶναι, μήτε κακόν. πλούτῳ δὲ καὶ ὑγιείᾳ καὶ ῥώμῃ σώματος κακῶς χρῶνται πάντες οἱ ἀνόητοι· διόπερ οὐδέν ἐστι τούτων ἀγαθόν.* D. L. VII, 103: *ὡς ἴδιον τοῦ θερμοῦ τὸ θερμαίνειν, οὐ τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ ὠφελεῖν, οὐ τὸ βλάπτειν. Οὐ μᾶλλον δὲ ὠφελεῖ ἢ βλάπτει ὁ πλοῦτος καὶ ἡ ὑγίεια· οὐκ ἄρα ἀγαθὸν οὔτε πλοῦτος οὔτε ὑγίεια.* Sen. ep. 87: quae neque magnitudinem animo dant nec fiduciam nec securitatem, non sunt bona; divitiae autem et bona valetudo et similia his nihil horum faciunt; ergo non sunt bona.

zwischen Armuth und Reichthum, Gesundheit und Krankheit zu läugnen. Sie bestritten gar nicht, daß die sogenannten äußern Güter der Natur gemäßer (κατὰ φύσιν Stob. Ecl. II, 142 f. 148 f.), die sogen. Uebel wider die Natur (παρὰ φύσιν ib. Cic. Tusc. II, 12), daß jene brauchbar und vortheilhaft (εὔχρηστα, commoda), diese unbequem und unbrauchbar (δύσχρηστα, incommoda) seien; auch fanden sie, wenn unter den Dingen kein Werthunterschied vorhanden sei, so falle jeder Grund zu einer vernünftigen Auswahl unter ihnen und somit fast jedes Motiv, fast aller Inhalt eines vernünftigen Handelns weg; das letzte Lebensziel ist alsdann stumpfe Indifferenz [12]). So weit giengen die Stoiker nicht, sondern sie erkannten einen Werthunterschied unter den gleichgültigen Dingen an; sie theilten dieselben in drei Classen, in vorzuziehende, zu verwerfende und schlechthin gleichgültige Dinge [13]). Vorzuziehen, προηγμένον [14]), nannten sie Dasjenige, was zwar noch kein Gut ist, aber einen relativen Werth (ἀξίαν) hat [15]), und daher im Collisionsfall seinem Gegentheil vorzuziehen ist: z. B. Leben, zureichendes Vermögen, Ehre, gute Geburt, Besitz von Eltern und Kindern, körperliche Vorzüge, wie Gesundheit, Leibesstärke, Schönheit, und besonders geistige Vorzüge, wie gute Anlagen, Geschicklichkeiten, Fertigkeiten. Etwas Gutes sind Reichthum und Gesundheit nicht, da sie dem Menschen auch schädlich werden und keinenfalls ihn sicher und unter allen Umständen glücklich machen können, das kann nur die Tugend; aber wenn sie gegen Armuth und Krankheit in die Wahl kommen, so verdienen sie den Vorzug. Chrysipp erklärte es sogar für verrückt, Reichthum, Gesundheit, Schmerzlosigkeit, Vollständigkeit der Glieder für nichts zu achten, und nicht darnach zu streben, Plut. de Stoic. rep. 30, 2. Als ein zu Verwerfendes (ἀποπροηγμένον) bezeichneten sie Dasjenige, was dem Vorzuziehenden entgegengesetzt ist und ver-

---

12) Plut. adv. St. 23. Sen. ep. 74. 87. Cic. Leg. I, 21, 55. Fin. III, 21, 69. 15, 50. Die reine Adiaphorie stellte Zeno's Schüler Aristo als höchstes Ziel auf; Cic. Acad. II, 42, 130: ea momenta, quae Zeno in mediis esse voluit, nulla esse censuit. huic summum bonum est, in his rebus neutram in partem moveri, quae ἀδιαφορία ab ipso dicitur.

13) S. darüber Stob. Ecl. II, 146—156. D. L. VII, 105—107. Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. III, 191. adv. Math. XI, 62 ff. Cic. de fin. III, 15, 51.

14) = ein vorangestelltes, vorgezogenes, vorzuziehendes Ding, bei Cicero promotum, productum, auch praepositum. Stob. Ecl. II, 156.

15) τὰ ἔχοντα ἀξίαν D. L. VII, 105.

nünftigerweise nicht Gegenstand freier Wahl seyn kann, *τὰ ἀπαξίαν ἔχοντα*, wie Armuth, Krankheit, Schmerz, unzeitiger Tod, Unehre, Schwäche u. s. w. Zu der dritten Classe, den schlechthin gleichgültigen Dingen, rechneten sie Dasjenige, was auf unsern leiblichen und geistigen Zustand ganz ohne Einfluß ist, z. B. hellere oder dunklere Körperfarbe, ein paar Haare mehr oder weniger auf dem Haupte, irgend eine Vorstellung, ein Einfall und dergleichen indifferente Zufälligkeiten (Stob. Ecl. II, 146. D. L. VII, 104).

Bei der Lehre von den Gütern kommt endlich noch die Lust in Betracht. Die Stoiker läugneten entschieden, daß sie ein Gut, oder gar, wie Epikur behauptete, der letzte Lebenszweck sei. Die Lust ist ein leidender Zustand (*πάθος*) der Seele, ähnlich wie Trauer, Furcht und Begierde, sie ist eine Erregung, eine Aufwallung, welche nicht aus der Vernunft kommt und die Ruhe des vernünftigen Selbstbewußtseins nur aufhebt, so daß sie weder das Höchste für ein Vernunftwesen, noch überhaupt etwas Gutes oder Wünschenswerthes sein kann [16]). Auch aus der Natur folgt nicht, wie Cyrenaiker und Epikureer behaupten, daß die Lust *τέλος* sei; die Natur hat den *ζῶα* als Grundtrieb keineswegs die Begierde nach Lust, sondern den Trieb nach Selbsterhaltung oder nach Erlangung und Erhaltung Desjenigen, was der Organisation jedes Wesens gemäß (*οἰκεῖον*) ist, somit den Trieb nach dem *κατὰ φύσιν ζῆν*, verliehen und mitgegeben; die Lust ist nur ein accidenteller und vorübergehender Zustand, der dann eintritt, wenn ein Bedürfniß der Natur zu seiner Befriedigung gelangt [17]). Kleanthes, hierin dem Cynismus noch näher stehend, erklärte sie sogar für nicht naturgemäß [18]), und obgleich die andern

16) D. L. VII, 110: *τῶν παθῶν τὰ ἀνωτάτω, καθά φησιν Ζήνων ἐν τῷ περὶ παθῶν, εἶναι γένη τέτταρα, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν.* Alle *πάθη* sind nach Zeno *ἄλογοι καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κινήσεις*; die *ἡδονή* ist eine *ἄλογος ἔπαρσις ἐφ' αἱρετῷ δοκοῦντι ὑπάρχειν* ib. 114.

17) D. L. VII, 85 f.: *τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ ζητεῖν ἑαυτό, οἰκειώσης αὐτὸ αὐτῷ τῆς φύσεως* (nachher erklärt durch: *συστησαμένης αὐτὸ οἰκείως πρὸς ἑαυτό*) *ἀπ' ἀρχῆς. Πρῶτον οἰκεῖον — παντὶ ζώῳ ἡ αὐτοῦ σύστασις καὶ ἡ ταύτης συνείδησις. Οὕτω τά τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται. Ὃ δὲ λέγουσί τινες, πρὸς ἡδονὴν γίγνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῖς ζώοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν· ἐπιγέννημα γάρ φασιν, εἰ ἄρα ἐστὶν ἡδονὴν εἶναι, ὅταν αὐτὴν καθ' αὑτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ· ὃν τρόπον ἀφιλαρύνεται τὰ ζῶα καὶ θάλλει τὰ φυτά.* Die *ἡδονή* gehört demnach zu den schlechthin gleichgültigen Dingen (vgl. Stob. Ecl. II, 146).

18) Sext. Emp. adv. Math. XI, 73: *τὴν ἡδονὴν ὁ μὲν Ἐπίκουρος ἀγαθὸν*

Stoiker nicht so weit giengen, so waren sie doch darin einstimmig: sie habe nur Werth, sofern sie aus der Tugend oder aus sittlicher Thätigkeit entspringe, oder: Werth habe nicht der Genuß (*ἡδονή*), sondern nur die Heiterkeit, Freudigkeit, Zuversicht, Schmerzlosigkeit, welche das tugendhafte Leben begleitet [19]).

3. Tugend und Pflicht.

1. Aus dem stoischen Moralprinzip, nach welchem das *τέλος τῦ βίυ* darin besteht, daß der Mensch in Einstimmung mit der Natur lebt, ergibt sich der stoische Begriff der Tugend von selbst: sie besteht darin, daß der Mensch dazu gelangt, allen Widerspruch mit dem Naturgesetz von sich abzuthun und all sein Wollen und Handeln schlechthin und unbedingt nach dem Gesetze zu bestimmen. Oder: die *ἀρετή* ist eine *διάθεσις ὁμολογυμένη* (D. L. VII, 89), eine *διάθεσις ψυχῆς σύμφωνος αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον* (Stob. Ecl. II, 104), — eine Definition, bei welcher nach allen andern Erklärungen der Stoiker das *ὁμολογεῖν τῇ φύσει* mitzuverstehen ist. Die Tugend ist nicht bloße veränderliche *ἕξις*, wie bei Aristoteles, sondern sie ist *διάθεσις*, Zustand (D. L. VII, 98), sie besteht in dem vollkommenen schlechthin unveränderlichen Gerichtetsein der Seele auf das Gesetz [20]); sie ist also *διάθεσις*, gleichförmige sittliche Verfassung der Seele. Zu dieser tugendhaften Seelenverfassung gelangt der Mensch dadurch, daß er die Natur, mit welcher

---

εἶναί φησιν· ὁ δὲ εἰπὼν »μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην« (Antisthenes) *κακόν· οἱ δ' ἀπὸ τῆς στοᾶς ἀδιάφορον καὶ οὐ προηγμένον. ἀλλὰ Κλεάνθης μὲν μήτε κατὰ φύσιν αὐτὴν εἶναι, μήτε ἀξίαν ἔχειν ἐν τῷ βίῳ· ὁ δὲ Ἀρχέδημος κατὰ φύσιν μὲν εἶναι ὡς τὰς ἐν μασχάλῃ* (Achsel) *τρίχας, οὐχὶ δὲ καὶ ἀξίαν ἔχειν. Παναίτιος δὲ τινὰ μὲν κατὰ φύσιν ὑπάρχειν, τινὰ δὲ παρὰ φύσιν.* Die drei Hauptauffassungen: dem Epikur erscheint die *ἡδονή* als ein Gut, dem Antisthenes als ein Uebel, den Stoikern als ein Adiaphoron.

19) D. L. VII, 116. 94: *ἐπιγεννήματα ἀρετῆς εἶναι τήν τε χαρὰν καὶ τὴν εὐφροσύνην καὶ τὰ παραπλήσια.* ib. 96: *ἀγαθὰ, θάρσος καὶ φρόνημα καὶ ἐλευθερία καὶ τέρψις καὶ εὐφροσύνη καὶ ἀλυπία.* Seneca ep. 66, 4.

20) Stob. Ecl. II, 134: *πᾶν τὸ ποιεῖν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγυμένων κατὰ φύσιν.* Stob. Floril. *περὶ εὐδαιμονίας* 22: *Χρύσιππος* sagt, *τῷ προκόπτοντι ἐπιγίγνεσθαι τὴν εὐδαιμονίαν, ὅτ' ἂν αἱ μέσαι πράξεις* (die einzelnen pflichtmäßigen Handlungen) *προσλάβωσι τὸ βέβαιον καὶ ἑκτικὸν καὶ ἰδίαν πῆξίν τινα λάβωσιν.* D. L. VII, 127: *ὡς δεῖ ἢ ὀρθὸν εἶναι ξύλον ἢ στρεβλόν, οὕτως ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον· οὔτε δὲ δικαιότερον οὔτε ἀδικώτερον.*

er einstimmend leben soll, erkennt, und sich übt, dieser Erkenntniß gemäß zu handeln, oder er erlangt die Tugend durch *φιλοσοφία* und *ἄσκησις* [21]); die Tugend ist eine *τέχνη* [22]), welche durch *ἐπιστήμη* oder *σοφία*, durch Kenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge, gelernt und durch Uebung erworben werden muß; in Gott ist die Tugend von Natur vorhanden, der Mensch aber muß sie sich mit Wissen aneignen; der *ἐνάρετος* ist *θεωρητικὸς καὶ ποιητικὸς τῶν πρακτέων* (D. L. VII, 26); alle sittlichen Tugenden beruhen auf *θεωρήματα* (Grundsätzen) und kommen dadurch zu Stande, daß der Mensch diesen Grundsätzen folgt, daß er ihnen seine *συγκατάθεσις* (Zustimmung) gibt und danach handelt (ib. 90: *ἔχουσι σύστασιν ἐκ θεωρημάτων*, 91: *ἔχουσι συγκαταθέσεις*).

Der concrete Inhalt des tugendhaften Handelns ergibt sich aus dem Begriffe des menschlichen Handelns überhaupt. Das menschliche Handeln befaßt in sich 1) das Wählen (*αἱρεῖν*) unter verschiedenen Handlungsweisen, oder das Setzen von Zwecken und das Ergreifen oder Auffinden von Mitteln. Hierin überall das Rechte zu treffen, ist die Einsicht oder *φρόνησις*; zu ihr gehören im Einzelnen: *σύνεσις*, Verständigkeit, *νουνέχεια*, Klugheit, *ἀγχίνοια*, Geistesgegenwart, die das Rechte schnell findet, *εὐβουλία*, Wohlberathenheit, die es gut ausführt, *εὐλογιστία*, Wohlüberlegtheit, *εὐμηχανία*, Geschicklichkeit. Das menschliche Handeln befaßt in sich 2) das Standhalten (*ὑπομένειν*) gegen Dasjenige, was dem Menschen als Uebel erscheint, gegen Schmerzen, Gefahren, Anstrengung, Ueberdruß; damit hat es zu thun die *ἀνδρεία*, die wiederum in sich begreift: *θαῤῥαλεότης*, Zuversicht, die weiß, daß nichts Aeußeres ein Uebel ist, *εὐψυχία*,

---

21) Plut. plac. phil. prooem.: *φιλοσοφίαν ἄσκησιν τέχνης ἐπιτηδείου· ἐπιτήδειον δ' εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν.* Hier ist die Philosophie selbst als *ἄσκησις* bezeichnet; es gehört aber weiter zum Erwerben der Tugend ebensosehr, ja noch mehr die praktische Uebung, die Uebung in und durch *ἔργα*, D. L. VII, 26. Stob. Ecl. II, 212, vgl. Anm. 20.

22) Sext. Pyrrh. hyp. III, 188: Die Stoiker sagen, *περὶ ψυχὴν ἀγαθά εἶναι τέχνας τινὰς, τὰς ἀρετάς.* Dasselbe Stob. Ecl. II, 110. Oft heißt die *ἀρετή* auch *σοφία*, weil sie angewandte Weisheit ist (Cic. off. I, 43, 453), desgleichen (angewandte) *ἐπιστήμη* D. L. VII, 93. Stob. Ecl. II, 106. Cic. Acad. I, 10, 38: cum superiores philosophi non omnem virtutem in ratione esse dicerent, sed quasdam virtutes natura aut more perfectas, Zeno omnes in ratione ponebat. *σοφία* ist *θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμη* Plut. plac. prooem. Sen. ep. 89.

Seelenstärke, und *μεγαλοψυχία*, Seelengröße, *ὑπομονή*, Geduld, *καρτερία*, Standhaftigkeit, *ἀπαραλλαξία*, Beharrlichkeit, und *φιλοπονία*, Arbeitsamkeit. Weiter gehört zum Handeln des Menschen 3) das Festbleiben (*ἐμμένειν*) gegen Gelüste, Affekte und sonstige Unordnung des Seelenlebens; mit diesem hat zu thun die *σωφροσύνη*, im Einzelnen: *ἐγκράτεια*, Enthaltsamkeit, *αἰδημοσύνη*, Verschämtheit, *κοσμιότης*, Anständigkeit, und *εὐταξία*, Ordnungsliebe. Endlich hat das menschliche Handeln es 4) zu thun mit dem Verhalten des Einzelnen zu Andern, oder damit, daß man jedes Ding nach seinem Werthe behandelt (*ἀπονέμει τὴν ἀξίαν ἑκάστῳ*); hiefür ist da die *δικαιοσύνη*, in sich begreifend: die *εὐσέβεια* gegen die Gottheit, die *ἰσότης*, Rechtlichkeit, *χρηστότης*, Redlichkeit, *εὐγνωμοσύνη*, Wohlgesinntheit, *εὐκοινωνησία*, Mittheilsamkeit, und *εὐσυναλλαξία*, Umgänglichkeit, gegen Menschen [23]). So vielfach jedoch die Tugenden sind, so wenig können und dürfen sie vereinzelt werden; ein vollkommen tugendhaftes Handeln kommt nur dadurch zu Stande, daß mit allen Tugenden gehandelt wird, damit jedes Versäumniß und Versehen vermieden werde; kurz, die Tugenden sind E i n s oder u n t r e n n b a r; wer Eine Tugend wirklich hat, der hat alle; jede Tugend sieht auf die andern und hilft ihr, ihr Werk recht zu vollbringen. Die Seelenruhe, welche die *σωφροσύνη* bewirkt, kommt auch der *φρόνησις* u. s. w. zu Statten; die *ἀνδρεία* kämpft auch für die Gerechtigkeit u. s. w.; die *φρόνησις* hilft überall das Rechte treffen und das Unrechte vermeiden [24]).

Aus dem stoischen Tugendbegriff folgt von selbst, daß nur eine solche Handlung, die aus dem Bewußtsein des Sittengesetzes und aus voller Einsicht in das, was zu thun ist, entspringt, als eine v o l l k o m m e n t u g e n d h a f t e H a n d l u n g gelten kann. Eine solche Handlung nennen die Stoiker absolut richtige That, *κατόρθωμα*. Sie unterscheiden davon diejenige Handlungsweise, die zwar

---

23) Diese Eintheilungen und Definitionen der *ἀρετή* D. L. VII, 126 (vgl. 93). Stob. Ecl. II, 104 ff.

24) Stob. Ecl. II, 110: *πάσας δὲ τὰς ἀρετάς, ὅσαι ἐπιστῆμαί εἰσι καὶ τέχναι, κοινά τε θεωρήματα ἔχειν καὶ τέλος τὸ αὐτό, διὸ καὶ ἀχωρίστους εἶναι. τὸν γὰρ μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν καὶ τὸν κατὰ μίαν πράττοντα κατὰ πάσας πράττειν. — πάσας τὰ πασῶν βλέπειν καὶ τὰ ὑποτεταγμένα ἀλλήλαις*, daher die Tugenden von den Stoikern mit Schützen verglichen wurden, welche auf Ein Ziel schießen; jede strebt das *τέλος* in ihrer Weise an ib.

materiell dem Sittengesetze entspricht, aber nicht aus bewußter Ueberzeugung, nicht aus vollkommener sittlicher Einsicht hervorgegangen ist. Eine solche Handlung ist zwar dem Gesetz gemäß, sie verstößt nicht gegen das *καθῆκον*, d. h. gegen das Geziemende oder die Pflicht, aber sie ist nur eine *μέση πρᾶξις*, sie hat keinen moralischen Werth, sie ist nur gesetzlich, nicht tugendhaft. Nur die guten Handlungen des Weisen oder Tugendhaften, d. h. desjenigen Menschen, der das sittlich Gute vollkommen erkennt und überall will, sind *κατορθώματα*, die der gewöhnlichen Menschen blos *καθήκοντα* oder *μέσαι πράξεις* [25]).

Eine weitere Consequenz des stoischen Tugendbegriffs ist die Behauptung der Stoiker, daß es zwischen Tugend und Laster kein Mittleres gebe [26]). Es folgt dieß daraus, daß nach den Stoikern von Tugend nur da die Rede seyn kann, wo die rechte sittliche Erkenntniß und die unbedingte Richtung auf das Sittliche vorhanden ist. Wo es an der vollen Einsicht und Entschiedenheit fehlt, da ist keine Tugend; sie kann nur entweder ganz oder gar nicht, aber nicht theilweise besessen werden. Der Unterschied zwischen Tugend und Untugend ist daher ein absoluter, prinzipieller; jeder Mensch steht entweder ganz auf der Seite der Tugend, oder, wenn dieß nicht der Fall ist, auf der entgegengesetzten, er ist somit nothwendig entweder ein guter oder ein schlechter Mensch: ein Mittleres zwischen Beidem gibt es so wenig, als zwischen einem geraden und krummen Holz (D. L. VII, 127). Es gibt demnach für die Stoiker nur zwei Classen von Menschen, Solche, welche die *ἐπιστήμη* und die auf ihr beruhende *ἀρετή* besitzen, und Solche, welche sie nicht besitzen. Jene sind die Guten oder Weisen oder Gebildeten (*σπουδαῖοι*, *σοφοί*, *ἀστεῖοι*), diese die Schlechten oder Thoren (*φαῦλοι*, *μωροί*, *ἀπαίδευτοι*). In jenen sind vermöge der Untheilbarkeit der Tugend alle Tugenden, iu diesen alle

25) Cic. Off. III, 3, 14: haec enim officia, de quibus his libris disputamus, media Stoici appellant: ea communia sunt et late patent; quae et ingenii bonitate multi assequuntur et progressione discendi. Illud autem officium, quod rectum (*κατόρθωμα*) iidem appellant, perfectum atque absolutum est, et, ut iidem dicunt, omnes numeros habet, nec praeter sapientem cadere in quenquam potest.

26) D. L. VII, 127. Stob. II, 116: *ἀρετῆς καὶ κακίας οὐδὲν εἶναι μεταξύ.*

Laster vereinigt [27]). Jede Handlung des *σπουδαῖος* ist tugendhaft [28]) oder eine Verwirklichung sämmtlicher Tugenden (Stob. Ecl. II, 118); der Schlechte umgekehrt kann gar nichts recht thun. Hieraus folgt wiederum, daß alle guten oder weisen Menschen gleich tugendhaft, alle Unweisen oder Thoren gleich schlecht sind [29]). Ob Jemand hundert Stunden oder nur Eine von seinem Heimathsort entfernt ist, in beiden Fällen ist er außerhalb desselben; so ist auch, wer nicht tugendhaft handelt, noch nicht in der Region der Tugend D. L. VII, 120. Das Nämliche gilt von den einzelnen Handlungen, alle guten Handlungen (*κατορθώματα*) und alle Verfehlungen (*ἁμαρτήματα*) sind einander gleich [30]), da alle in gleicher Weise, jene in dem Prinzip der Tugendhaftigkeit, diese in dem der Schlechtigkeit ihre Quelle haben.

2. Es fragt sich noch, was das Rechte oder Pflichtmäßige (*καθῆκον*) in den einzelnen Gebieten des Handelns ist, oder was das tugendhafte Handeln zu einem solchen macht. Die Antwort ist: Dasjenige, was die Natur oder das Weltgesetz dem Menschen vermöge seiner Eigenschaft als vernünftigen Wesens und als Theils der übrigen Natur gebietet. Was das Erstere betrifft, so ist alles Verfallen in *πάθη*, alle Begierde nach Genuß, alle Furcht, alle Betrübniß und Uebereilung der Vernunft zuwider (Stob. Ecl. II, 192); der Mensch soll zwar nicht *ἀπαθής* im Sinne der Unempfindlichkeit und Gefühllosigkeit sein, wie die Megariker lehrten, da dieß der Natur zuwider wäre [31]), aber er soll *ἀνέμπτωτος* (D. L. VII, 117) sein oder kein *πάθος* Macht über sich gewinnen lassen und Alles mit ruhiger Vernunft aufnehmen und behandeln. Was sodann den Menschen als Naturwesen angeht, so ist jeder Mensch um seiner selbst und um seiner Mitmenschen willen geschaffen (S. 294). Somit hat er zunächst die Pflicht, sich selbst zu erhalten,

---

27) Stob. II, 198: *ἀρέσκει τῷ τε Ζήνωνι καὶ τοῖς ἀπ' αὐτȣ̃ ϛωϊκοῖς φιλοσόφοις, δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπȣδαίων, τὸ δὲ τῶν φαύλων· καὶ τὸ μὲν τῶν σπȣδαίων διὰ παντὸς τȣ̃ βίȣ χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς, τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις.*

28) D. L. VII, 125.

29) Stob. II, 236.

30) Cic. Parad. 3: *ὅτι ἴσα τὰ ἁμαρτήματα καὶ τὰ κατορθώματα.* D. L. VII, 120.

31) Sen. ep. 9: hoc inter nos et Megaricos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, illorum ne sentit quidem.

oder die *πρῶτα κατὰ φύσιν* sich zu verschaffen [32]), falls nicht höhere Pflichten (z. B. Aufopferung für das Vaterland) es anders verlangen. Ebenso aber hat er die Pflicht, der *κοινωνικὴ φύσις* des Menschen oder dem *δίκαιον* in Allem zu genügen, seinen Nutzen niemals mit Schaden für den Nebenmenschen zu erstreben, Recht zu üben und für das Recht zu kämpfen, für seine Verwandten und Mitbürger und überhaupt für das Allgemeine zu thun, was er kann, desgleichen Umgang und Freundschaft mit Andern zu pflegen [33]). Sehr entschieden betonten die Stoiker in dieser Beziehung die gleiche Berechtigung aller Menschen. Zeno erklärte, an Diogenes sich anschließend: es sollte keine Trennung der Menschen in Staaten und Städte mit verschiedenen Gesetzen stattfinden; wir sollten vielmehr alle Menschen als unsere Landsleute und Mitbürger ansehen; es sollte im ganzen Menschengeschlecht Ein Gesetz für Alle gelten, wie bei einer zusammen weidenden, Einem Gebot folgenden Heerde [34]); ja selbst Weiber- und Kindergemeinschaft zog er der Trennung der Menschen in Familien vor, damit, wie er meinte, Alle einander gleich lieben (D. L. VII, 33. 131). Despotie und Sklaverei erklärten die Stoiker für gleich übel (D. L. VII, 122), und hielten eine aus Demokratie, Aristokratie und Königthum gemischte Verfassung für die vorzüglichste (ib. 131). Andrerseits aber machten die Stoiker sowohl ihr Prinzip der Unbedingtheit des Gesetzes als auch ihren Satz, daß der Mensch nur nach der Natur und Vernunft leben solle, mit extremer Schroffheit geltend. In ersterer Beziehung empfahlen sie die äußerste Strenge in Urtheil und Strafe und erklärten Billigkeit und Verzeihung für Gesetzesverletzung [35]); in zweiter behaupteten sie, daß Alles, was naturgemäß sei oder als solches sich

---

32) Zu den *καθήκοντα* gehört *τὸ ὑγιείας ἐπιμελεῖσθαι καὶ αἰσθητηρίων καὶ τὰ ὅμοια.* D. L. VII, 109. Cic. Fin. III, 18, 59: intelligitur, quoniam se ipsi omnes natura diligant, tam insipientem quam sapientem sumpturum, quae secundum naturam sint, rejecturumque contraria.

33) Belege hiefür überall, besonders Cic. off. I, 7. 16. III, 15. Fin. III, 19 ff. Von den Stoikern stammt das Wort: oportet hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum videri ib. 19, 63.

34) Plut. de fortitud. Alex. I, 6: Zeno's *πολιτεία* komme darauf hinaus, *ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ τρεφομένης.*

35) Stob. Ecl. II, 190. D. L. VII, 123.

erweisen lasse, auch erlaubt sei, wenn auch Herkommen und Sitte dagegen seien, z. B. Ehen unter Blutsverwandten und das Verzehren menschlichen Fleisches, wenn anders nicht zu helfen [36]); Tempel, Götterbilder, Gymnasien, Gerichtshöfe, Pomp bei Leichenbegängnissen, geprägtes Geld, verschiedene Kleidung der Geschlechter, Gastronomie, Halten von Pfauen und Nachtigallen und dergleichen Dinge erklärten sie für Luxus [37]), der nur zur Sittenverderbniß beitrage, obwohl die spätere Stoa von diesen cynischen Elementen des ursprünglichen Systems sich mehr und mehr lossagte. — Eine barocke Consequenz der stoischen Lehre vom Alleinwerth der Tugend war endlich der Satz, daß es für den Guten Pflicht werden könne, das Leben freiwillig zu verlassen. Es ist dieß dann der Fall, wenn durch Nachlaß der Natur (*διὰ τὸ σῶμα ἀνεπιτήδειον πρὸς τὸ ὑπεργεῖν τῇ ψυχῇ* Olympiodor. in Plat. Phaed. p. 6) oder durch unheilbare Krankheiten (*νόσοι ἀνίατοι*) oder durch Verstümmelungen (*πηρώσεις*) oder durch furchtbaren Schmerz (*σκληροτέρα ἀλγηδών*) oder durch sonstiges Zustoßen von Solchem, was gegen die Natur ist, das Leben, das an sich schon nur bedingten Werth hat, vollends allen Werth verliert (Diog. L. VII, 130. Plut. adv. St. 11. Cic. Fin. III, 18: in quo sunt plura contra naturam aut fore videntur, hujus officium est ex vita excedere), wogegen der, welcher das Naturgemäße hat, im Leben zu bleiben verpflichtet ist (ebd.).

4. Der stoische Weise.

Da die Stoiker nur eine unbedingte sittliche Vollkommenheit als wirkliche Tugend und als wirklichen Weg zur Glückseligkeit anerkannten, so war ihnen eine Hauptangelegenheit die Darstellung desjenigen Menschen, der zu dieser Vollkommenheit und der aus ihr fließenden Glückseligkeit wirklich gelangt ist, oder die Darstellung des Weisen im Gegensatz zum Thoren. Sie will das Muster Dessen sein, was der Mensch erreichen kann und soll. Die Be-

36) D. L. VII, 188. Sext. Emp. Pyrrh. III, p. 207. adv. Math. II, p. 193. D. L. VII, 188.

37) D. L. VII, 33. Plut. Stoic. rep. 6. 21. Athen. VIII, 3, 13, Clem. Strom. V, 11, p. 584. Sext. Emp. adv. Math. II, p. 194.

schreibung des Weisen, welche die Stoiker geben, ist folgende [38]). Weise (σοφός) oder tüchtig (σπυδαῖος) ist Derjenige, welcher die Tugend wirklich hat, d. h. welcher die zur Tugend gehörige Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge besitzt und ebenso in Besitz und Ausübung aller Tugend ist. Er hat eine nach allen Seiten hin vollkommene Seele (τελεία ψυχή). Einmal nach der Seite des Wissens versteht nur er in Wahrheit die göttlichen und menschlichen Gesetze; nur er versteht daher wahrhaft Gottesverehrung, Weissagung und Rechtsübung; nur er weiß, was wirklich gut und übel ist, und versteht daher in Wahrheit Redekunst, Staats- und Hausverwaltung; nur er ist aus demselben Grund wahrhafter Kritiker, Dialektiker, Kenner der Wissenschaften und Künste und Dichter, wenn er auch dieß Alles noch nicht wirklich im Einzelnen kennen und ausüben gelernt hat (er hat überall die richtigen Prinzipien). Er ist selbst sein bester Arzt, weil er auf seine Natur und Gesundheit Acht gibt; er bewundert auch nicht sogenannte außerordentliche Dinge, wie warme Quellen, feuerspeiende Berge und dergleichen, weil er Alles in seinem natürlichen Zusammenhange denkt. Der Weise meint nichts (ὐ δοξάζει), d. h. er begnügt sich nicht mit schwachen Vermuthungen und hält nichts für wahr, was er nicht klar und bestimmt erkannt hat; er irrt, verrechnet sich in nichts, er hört und sieht nichts falsch, übersieht und überhört nichts, verfehlt nie den Weg in sein Haus oder sonst ein Ziel; er täuscht sich in nichts, weil er nichts Ungewisses erwartet und nichts an sich Falsches für wahr hält, und wird nicht betrogen; es ist ihm nichts unbekannt und verborgen (λανθάνει ὐδὲν αὐτὸν), weil er nie voraus fälschlich urtheilt, etwas sei nicht oder könne nicht sein (wie beschränkte Leute es thun), er verändert ebendarum auch seine Ansicht nie und braucht nie etwas zurückzunehmen. Er ist nicht argwöhnisch, da er auf keine ungewissen Vermuthungen sich einläßt, und nicht mißtrauisch, da er sich vor keiner Täuschung fürchtet, er ist vielmehr Mann des Vertrauens (πίστις), des festen Fürwahrhaltens wohlbegründeter Voraussetzungen. Gerade so vollkommen ist er auch in praktischer Beziehung. Er will stets Dasselbe; er thut nie etwas gegen seinen Wunsch oder Entschluß, weil er nie

38) Dieselbe ist hauptsächlich enthalten bei D. L. VII, 115—125. 188 f. Stob. Ecl. II, p. 116. 122 ff. 184 ff. 196 ff. 220 ff.

mit sich uneins ist, und weil er alles etwa Entgegenstehende bereits in Rechnung gezogen hat; er schiebt nichts auf (ἀναβάλλεται), um es dann hintendrein gar nicht zu thun, sondern er verlegt blos Dieß und Jenes, um der Ordnung in den Geschäften willen (ὑπερτίθεται). Er ist ἀπαθής; er verwundert, ärgert, fürchtet, betrübt sich über nichts. Er kann zwar auch erschrecken und Schmerz empfinden — denn auch in der Seele des Weisen bleibt, obwohl sie geheilt ist, eine Narbe zurück (Zeno Sen. de ira I, 16, 7) —; aber er legt sich Alles, was ihn außer Fassung brachte, sofort wieder zurecht, und vom Schmerz wird er nicht gequält, weil er ihn für kein Uebel hält und ihm mit der Seele nicht nachgibt; statt die Dinge zu fürchten, nimmt er sich vor dem Schädlichen in Acht (εὐλαβεῖται) und weicht ihm aus (ἐκκλίνει); die Furcht vor dem Gesetz und die Beschämung durch Tadel und Strafe ist bei ihm ersetzt durch αἰδημοσύνη und ἁγνεία, durch eigenes Nichtwollen des Unrechts. Ebenso ist bei ihm die ἐπιθυμία ersetzt durch βούλησις, εὔνοια, ἀσπασμός und ἀγάπησις, durch vernünftiges Gefallenfinden an den Dingen, die ἡδονή durch χαρά, durch τέρψις, εὐφροσύνη, εὐθυμία, kurz alle sinnlich leidentlichen Affekte (πάθη) durch vernünftige Bewegungen der Seele (εὔλογοι κινήσεις und ὀρέξεις) oder durch εὐπάθειαι. Der Weise wird sich wohl auch betrinken, aber nicht sich berauschen (οἰνωθήσεται μὲν, οὐ μεθυσθήσεται δὲ); er kann aus Melancholie oder Altersgeschwätzigkeit hin und wieder auf seltsame Gedanken kommen, aber er gibt ihnen keinen Beifall; er wird nie in Wahnsinn oder Narrheit verfallen. Er ist ehrlich sowohl gegen sich selbst, indem er stets in Wahrheit gut zu sein bedacht ist, als gerade, unverstellt und ungesucht gegen Andere; er wird als Feldherr und in andern Geschäften nothgedrungen die Lüge und List anwenden, aber nicht auf Täuschung seines Nächsten (ἐπὶ ἀπάτῃ τῶν πλησίον) ausgehen. Er schadet Niemanden, thut Niemanden Schimpf und Gewalt an, da er allem Pflichtwidrigen ausweicht und in Dem, was Niemanden schädlich ist, in der Tugend, sein Glück hat; er kennt nicht Neid und Schadenfreude; er ist vielmehr allein der Mann, der Andern wahrhaft nützen kann, weil er in Allem, was er thut, recht verfährt (πάντα εὖ ποιεῖ). Er allein erkennt im Gesetz etwas Gutes und weiß es zu schätzen und ihm zu gehorchen; er allein ist fähig zu einem gemeinsamen Leben und zu Allem, was dazu gehört, zur Mittheilsamkeit, Dankbarkeit und Freundschaft; er allein hat

wirklich Freunde, da die Uebereinstimmung über die höchsten Lebensfragen und die Beständigkeit, das Vertrauen und die Mittheilsamkeit, welche zur Freundschaft gehören, nur bei Guten möglich sind. Er beschränkt sich jedoch nicht auf Seinesgleichen, sondern er sucht überallhin Umgang und läßt sich bereit dazu finden, er bemüht sich auch bei Andern Wohlwollen und Freundschaft zu stiften, er bestrebt sich, der Menge sich zu nähern und die Menschen zum Guten anzuregen; er ist freundlich, gesittet, artig und gewandt, und daher auch einnehmend (ἐπαφρόδιτος), anmuthig (ἐπίχαρις) und gewinnend (πιθανός), obwohl er andrerseits unbekümmert um äußere Ehre und Unehre und wie ein herber Wein streng (αὐστηρός) ist und Niemanden zu Gefallen redet, noch sich Jemand zu Gefallen reden läßt. Wo es sich um gesetzliche Strafe handelt, ist er nie billig und mitleidig, ja mitleidig überhaupt nicht, sondern eben helfend mit Rath und That. Auch sonst macht er Alles gut, er ist ἀναμάρτητος, indem er nie in eine Pflichtverletzung aus Uebereilung oder Leidenschaft verfällt. Was die Lebensweise und Wirksamkeit des Weisen betrifft, so hat er hier vollkommen Freiheit, weil er einerseits zu Allem der rechte Mann ist, andererseits aber nichts Aeußeres nothwendig bedarf. Er erwirbt sich Mittel zum Leben (πορίζει), wie Andere; er lebt entweder von seiner Weisheit, oder lebt er in Gesellschaft eines Königs und zieht mit ihm zu Felde, oder wird er, um zu leben, selbst König; im Nothfall nimmt er von Freunden Unterstützung an, oder greift er zur cynischen Lebensweise, welche auch nach den Stoikern eine durch ihre Einfachheit die Tugend sehr erleichternde Lebensweise (σύντομος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός) ist. Aber er lebt wo möglich nicht in Einsamkeit, da er dem gemeinschaftlichen Leben und dem Handeln zugethan ist; er tritt um seiner selbst und um des Vaterlandes willen in die Ehe; er erachtet es für ihm zukommend, Gesetze zu geben, König zu sein oder mit einem lernbegierigen und talentvollen Könige umzugehen, Menschen zu unterrichten, nützliche Schriften zu schreiben, und, wenn es angemessen und nicht zwecklos ist, Mühe und Tod für das Vaterland auf sich zu nehmen, besonders in Staaten, die einen Fortschritt zum Bessern zeigen. Indeß weiß er auch als Privatmann ruhig zu leben; er bleibt vom Staatsleben fern, wenn er nichts nützen kann; auch ohne Freunde ist er, wenn es sein muß, sich selbst genug, wie Zeus, nachdem er die Welt in sich zurückgenommen; und um mensch-

liche Meinungen und Gebräuche kümmert er sich nicht, er wird je nach Umständen Menschenfleisch kosten. Endlich ist der Weise auch der absolut Glückliche. Er ist frei; denn, weil er gut ist und nur Gutes will, gibt ihm das Gesetz Freiheit, zu thun, was er will. Er ist Herrscher und König, zwar nicht immer der ἐνέργεια, aber immer der διάθεσις nach, da Königsein soviel ist als vorgehen können, ohne Jemanden Rechenschaft geben zu müssen (ἀρχὴ ἀνυπεύθυνος). Er ist reich oder hat Alles; denn er hat so viel Gutes, als er zu einem vollkommenen Leben bedarf, und Fähigkeit Alles zu erwerben und recht zu brauchen. Er kann von Niemanden beschädigt werden, da er auch gegen Beleidiger gerecht bleibt, somit durch Beleidigungen keinen Schaden an seiner Tugend leidet; er wird von Niemanden beschimpft, da er das Gute in sich (nicht in der Meinung Anderer) hat. Er ist nie mit etwas Geschehenem unzufrieden; er ist frei von Reue, weil er immer das Beste that, was er thun konnte (Seneca de beneficiis IV, 34); er hat ein glückliches Alter, weil er es tugendhaft zubringt, und einen glücklichen Tod, weil er mit Tugend stirbt. Er ist groß und erhaben, weil er zu erreichen weiß, was er erreichen will, und auf der eines Mannes würdigen Höhe steht; er ist stark und kräftig, weil die Weisheit einmal im Menschen vorhanden Alles an sich zieht und stets wächst und zunimmt; auch schön ist er, er mag aussehen wie er will, da seine Seele schön ist und die Züge der Seele immer schöner sind, als die des Körpers (Cic. fin. III, 22, 75). Auch insofern ist die Weisheit vollkommen, als ihre Besitzer auch ohne sich zu kennen wohlwollend und achtungsvoll gegen einander gesinnt sind und so einander nützen; wenn ein einziger Weiser irgendwo auf der Erde auch nur den Finger auf die rechte Art ausstreckt, so haben alle Weisen Nutzen davon (Plut. adv. St. 22); sie haben ebendaher auch Alles unter sich gemein; kurz sie bilden szs. eine unsichtbare Gemeinde, deren Mitglieder durch gleichen Geist und gleiche Gesinnung, ohne daß es näherer Beziehungen und weiterer Umstände bedürfte, unter einander verbunden sind. Bei den Thoren dagegen oder bei Denen, welche das wahre Prinzip der Tugend und diese selbst nicht haben, findet von all dieser Vollkommenheit und Glückseligkeit das absolute Gegentheil statt, mögen sie auch noch so viel haben und besitzen und noch so groß und

glücklich scheinen; sie unterscheiden sich nur durch die äußere Gestalt von den Thieren (Kleanthes Stob. Floril. 90).

Durch die Darstellung des Weisen haben sich die Stoiker neben ihren sonstigen ethischen Leistungen auch das Verdienst um die Wissenschaft der Moral erworben, die Gestaltung, welche das Leben durch die sittliche Idee empfängt, in ihrer Weise zu realer Anschauung gebracht zu haben [39]); ihre Darstellung des Weisen ist nichts Anderes, als die zur Person gewordene sittliche Idee. Ein hohles Vollkommenheitsideal ist sie nicht; denn es liegt im Wesen der Sittlichkeit, daß sie immer Ideal ist gegenüber dem empirisch wirklichen Leben. Auch sieht man aus einer Reihe einzelner Züge, daß sie wirklich ans Leben anknüpft und darauf berechnet ist, wirklich Muster für das Leben zu werden. Was an dieser Darstellung des Weisen verkehrt ist und daher schon im Alterthum Tadel und Spott [40]) hervorgerufen hat, ist die aus der ganzen stoischen Lehre auch in sie übergegangene Geringschätzung des Aeußern, die Behauptung, daß der Weise schon als solcher reich, König u. s. w. sei; sittliche Wahrheit ist auch hierin; aber es ist gewiß, daß die Stoiker in ihrem Streben, die Glückseligkeit lediglich von der Tugend abhängen zu lassen, zu weit gegangen sind; es ist nicht zu bestreiten, daß sie das Subjekt in falscher Weise als unabhängig und sich selbst genügend haben darstellen wollen, oder daß sie die Kraft des Subjekts, sich selber glücklich zu machen, zu hoch angeschlagen haben. — Ein weiterer Uebelstand, mit welchem die Stoiker nicht fertig zu werden wußten, ergab sich aus der Abstraktheit des Gegensatzes zwischen Guten und Schlechten, welchen sie statuirten (S. 306). Auf die Aufforderung, einen Weisen in ihrem Sinne aufzuzeigen, waren die Stoiker natürlich nicht im Stand, dieß zu thun [41]). Selbst die Besten, ein Sokrates, Diogenes, Antisthenes, waren nach ihrem Urtheil nur auf der Stufe der *προκοπή*, der fortschreitenden Annäherung an die Tugend (D. L. VII, 91). Nun ist aber der Fortschreitende (*προκόπτων*) nach ihrem abstrakten Tugendbegriff

39) Vgl. Schleiermacher, Kritik der Sittenlehre, S. 68. 163. 260.

40) Horat. Sat. I, 3, 124: Si dives, qui sapiens est, et sutor bonus et solus formosus et est rex, cur optas, quod habes? Ep. I, 1, 106: ad summam sapiens uno minor est Jove, dives, liber, honoratus, pulcher, rex denique regum.

41) Sext. Emp. adv. Math. IX, 133.

um nichts besser als ein Lasterhafter (D. L. VII, 127). Während also die Stoiker anfangs sämmtliche Menschen in die zwei Classen der Weisen und Thoren geschieden hatten, so zeigt sich jetzt, daß es in Wirklichkeit gar keinen Weisen gibt, sondern die Welt ganz aus Thoren besteht. Es hatte dieß bei den Stoikern eine ihnen im Alterthum oft vorgeworfene Morosität und Härte gegen Andere (das *σκυθρωπόν*) zur Folge; ja man konnte hieraus den Schluß ziehen, daß alles sittliche Streben vergeblich sei, weil der Mensch ja doch ein Schlechter bleibe, so lange er nicht absolute Vollkommenheit erreicht hat. Es war ein logischer und ethischer Fehler der stoischen Lehre, daß sie nirgends und so auch hier nicht das Relative, das blos der Vollkommenheit sich Annähernde, in seinem Werth anerkannte.

§ 47. Die spätern Stoiker.

Sowohl in ihrer Schilderung des Weisen, als in ihren cynisch naturalistischen Lehren stellte sich die stoische Philosophie, wie sie ursprünglich war, als unvereinbar mit dem praktischen Leben dar. Dieß konnten die Stoiker selbst sich nicht verhehlen; und da sie nun andrerseits doch vermöge ihres Grundprinzips auf die Uebereinstimmung ihres Systems mit dem allgemeinen Urtheil, mit der allgemeinen Menschenvernunft entschiedenen Werth legen mußten, so fühlten sie das Bedürfniß, jenen Mängeln abzuhelfen. Sie suchten ihre Sittenlehre durch Beseitigung des Excentrischen und Abstoßenden der gewöhnlichen Lebensansicht näher zu bringen und sie mit den Anforderungen der Wirklichkeit auszugleichen. Ein Zugeständniß in dieser Richtung war z. B. schon Chrysipps Erklärung, er habe nichts dagegen einzuwenden, wenn man die *προηγμένα* Güter, die *ἀποπροηγμένα* Uebel nennen wolle [1]). Eine andere Concession war, daß die Stoiker ihre schroff dualistische Scheidung der Menschen in Weise und Thoren, sowie die Gleichstellung aller Thoren indirect aufgaben. Da sie keinen Weisen aufzeigen konnten, so hob sich jene Scheidung von selbst auf; und einen moralischen Unterschied

1) Plut. de Stoic. rep. 30, 4: *ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Ἀγαθῶν τρόπον τινὰ συγχωρεῖ* (Chrysipp) *καὶ δίδωσι τοῖς βουλομένοις τὰ προηγμένα καλεῖν ἀγαθά, καὶ κακὰ τἀναντία.*

unter den Guten sowohl, als unter den Schlechten anzuerkennen, nöthigte sie die praktische Erfahrung. Sie mußten zugeben, daß zwischen der προκοπή, dem sittlichen Fortschritt, und dem Zustande moralischer Unheilbarkeit ein Unterschied sei. Auch die Postulate der Weiber- und Kindergemeinschaft und sonstige Hinterlassenschaften des Cynismus kamen bei ihnen mehr und mehr in Abgang.

Indem die Stoiker mit solchen Zugeständnissen den Rigorismus des ursprünglichen Systems zu mildern, ihm die schroffsten Spitzen abzubrechen suchten, näherten sie sich dem Standpunkte der andern Systeme, mit denen sie bisher im Streit gelegen hatten. In Folge dieser Annäherung stumpften sich die Gegensätze der philosophischen Schulen ab; es trat allmälig eine Vermittlung und Vermischung der philosophischen Partheien ein; das ganze Philosophiren nahm eine eclectische Richtung an. Was somit den spätern Stoicismus im Gegensatz gegen den ältern charakterisirt, ist einestheils sein Streben nach Popularität, nach Ausgleichung mit den Begriffen und Bedürfnissen des gewöhnlichen Lebens, anderntheils sein eclectisches Verfahren.

Der Erste, der diese Bahn einschlug, war Panätius aus Rhodus, geb. um 185, gest. um 112 v. Chr. Sein Streben gieng darauf, die stoische Philosophie zu popularisiren, was ihm dadurch gelang, daß er sie nicht schulmäßig, sondern rednerisch und gemeinfaßlich vortrug [2]). Vermöge dieser Tendenz beschäftigte er sich weniger mit der Logik und Physik, als mit der praktischen Seite der Philosophie. In seiner Behandlung der Sittenlehre wich er insofern von den ältern Stoikern ab, als er die Ethik dem gewöhnlichen Leben anzupassen suchte. In dieser Richtung schrieb er sein berühmtes Werk über die Pflicht, περὶ τοῦ καθήκοντος (Cic. ad Att. XVI, 11, 4), welches Cicero seiner Schrift de officiis zu Grund gelegt hat. Er bestimmte diese Schrift ausdrücklich nicht für die vollendeten Weisen, sondern nur für die im Fortschritt zur Weisheit Begriffenen: weßwegen er in ihr nicht vom κατόρθωμα, sondern vom καθῆκον handelte. Auch die eclectische Richtung des spätern Stoicismus tritt in Panätius zuerst hervor. Er bewunderte

2) Cic. Fin. IV, 28, 79. Off. II, 10, 35: popularibus verbis est agendum et usitatis, idque eodem modo fecit Panaetius.

den Plato [3]), sprach von den andern berühmten Philosophen der akademischen und peripatetischen Schule mit Achtung, citirte sie oft [4]) und nahm manche Ansichten von ihnen an. Panätius ist endlich dadurch historisch bedeutend geworden, daß er vorzüglich dazu beigetragen hat, dem Stoicismus bei den Römern Eingang und Verbreitung zu verschaffen. Er gieng nämlich von Athen aus, wo er sich zum Philosophen vorbereitet hatte, nach Rom, kam hier in nähere Verbindung mit Lälius und mit dem jüngern Scipio Africanus, der ihn in sein Haus aufnahm, und dessen steter Begleiter er von da an ward. Unter seinen Schülern werden mehrere vornehme Römer genannt. Seine letzten Lebensjahre brachte er in Athen zu, wo er der stoischen Schule vorstand.

Unter den Schülern des Panätius ragt **Posidonius** hervor, geboren zu Apamea in Syrien ums Jahr 135 v. Chr. Er hielt zu Rhodus eine philosophische Schule und wurde hier von Cicero, der auch später noch im Briefwechsel mit ihm stand, sowie von Pompejus, der seinen Umgang suchte und schätzte, gehört. Er war der Gelehrteste der Stoiker, sehr vielseitig in seinem Wissen und seiner Thätigkeit. In seinem Philosophiren gieng er, die vermittelnde und eclectische Richtung seines Lehrers Panätius noch weiter verfolgend, darauf aus, die stoische Philosophie so viel möglich mit der platonischen und aristotelischen auszugleichen, die wesentliche Uebereinstimmung der philosophischen Systeme darzuthun und durch eine geschickte Verschmelzung der verschiedenen Ansichten allen Widerstreit aus der Philosophie zu verbannen. Umgekehrt gieng das gleichzeitige Haupt der Akademie, Antiochus von Askalon († 69 v. Chr.), darauf aus, die Stoa in die Akademie hinüberzuleiten. So allgemein und verbreitet war damals der Geist des philosophischen Syncretismus.

§. 48. Der Stoicismus bei den Römern.

Auch später hat die stoische Philosophie bei den Römern fort-

3) Cic. Tusc. I, 32, 79: Panaetius Platonem omnibus locis divinum, sapientissimum, sanctissimum, Homerum philosophorum appellat.

4) Cic. de fin. IV, 28, 79: Panaetius semper habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant.

während Anklang und Verbreitung gefunden. Unter allen griechischen Systemen sagte sie dem römischen Geiste am meisten zu. Ihre praktische Tendenz, ihre Abneigung gegen alle unfruchtbare Speculation, ihre Männlichkeit, ihre sittliche Strenge, ihre Hervorhebung des Begriffs der Persönlichkeit, ihr Tugendpathos, ihre Resignation und Weltverachtung — dieser ganze Charakter der stoischen Philosophie mußte sich den edlern Römern besonders in der Epoche der untergehenden Freiheit durchaus empfehlen. Unter dem Despotismus der Kaiser flüchteten sich die politischen Oppositionsmänner größtentheils zur stoischen Philosophie. Der Stoicismus gewann hiedurch einen politischen Charakter, wurde politisch anrüchig: er mache, hieß es, durch seine arrogantia, sowie durch seine Anhänglichkeit an altrömisches Wesen und die republikanische Staatsform unzufriedene und unruhige Köpfe [1]). Viele Stoiker wurden unter den Kaisern des ersten Jahrhunderts ein Opfer ihrer Gesinnung, indem sie hingerichtet oder verbannt wurden [2]). Von Domitian wurde sogar eine Philosophenaustreibung aus Rom angeordnet, die auch Stoiker, z. B. den Epiktet, betraf [3]).

So übte der römische Stoicismus politischen und ethischen Ein-

---

1) Tac. Ann. XIV, 57: (Rubellius Plautus wurde bei Nero beschuldigt), ne fingere quidem cupidinem otii, sed veterum Romanorum imitamenta praeferre, assumpta etiam Stoicorum arrogantia sectaque, quae turbidos et negotiorum adpetentes fiat. XVI, 22.

2) Unter Nero Rubellius Plautus, Thrasea Pätus, Barea Soranus, Lucan; Musonius, Cornutus, Helvidius wurden wenigstens verbannt. Unter Vespasian wurde Helvidius Priscus, Schwiegersohn des Thrasea Pätus, hingerichtet; unter Domitian Junius Rusticus.

3) Dio Cass. LXVII, 13: (Domitian) τὸν Ῥάσικον τὸν Ἀρελῆνον ἀπέκτεινεν, ὅτι ἐφιλοσόφει. — ἄλλοι τε ἐκ τῆς αὐτῆς ταύτης τῆς κατὰ τὴν φιλοσοφίαν αἰτίας συχνοὶ διώλοντο, καὶ οἱ λοιποὶ πάντες ἐξηλάθησαν αὖθις ἐκ τῆς Ῥώμης. Tac. Agric. 2: expulsi insuper sapientiae professores atque omnis bona ars in exilium acta. Plin. Paneg. 47: studia sapientiae, quae priorum temporum immanitas exsiliis puniebat. Gell. N. A. XV, 11, 3: neque illis solum temporibus nimis rudibus philosophi ex urbe Roma pulsi sunt (im Jahr 593 = 161 v. Chr. durch ein Senatusconsult): verum etiam Domitiano imperante senatusconsulto ejecti, atque urbe et Italia interdicti sunt. Qua tempestate Epictetus quoque philosophus propter id senatusconsultum Nicopolim Roma decessit. Suet. Domit. 10: interemit Junium Rusticum, quod Paeti Thraseae et Helvidii Prisci laudes edidisset, appellassetque eos sanctissimos viros: cujus criminis occasione philosophos omnes urbe Italiaque summovit.

fluß aus; aber für die wissenschaftliche Fortbildung des Systems hat er wenig gethan. Litterarisch wurde er zu einer populären Moralphilosophie, der es mehr um praktische Belehrung, als um wissenschaftliche Erforschung des sittlichen Lebens zu thun war. Die bedeutendern schriftstellerischen Vertreter des Stoicismus in der spätern römischen Zeit waren Seneca, Epiktet und Marc Aurel. Seneca, Nero's Erzieher und Minister, hat in einer Reihe von Schriften die stoische Moral zwar in rhetorischer Form und mitunter mit rhetorischer Uebertreibung, aber würdig und mit Ernst und Gefühl vorgetragen. Epiktet, geboren zu Hierapolis in Phrygien und anfangs Sclave, lehrte nach seiner Freilassung stoische Philosophie in Rom, hierauf, durch den Senatserlaß gegen die Philosophen im Jahr 94 n. Chr. von da vertrieben, in Nikopolis (in Epirus), wo er eine philosophische Schule stiftete und große Wirksamkeit ausübte. In seinem Philosophiren verfolgte er eine durchaus praktische Richtung. Seine Lehre trug den Charakter einer weltflüchtigen, aber mildresignirten Moralphilosophie. Sein Lebensgrundsatz war *ἀνέχου καὶ ἀπέχου*, „Dulden und Enthaltsamkeit.“ Er selbst hat nichts geschrieben; wohl aber hat sein Schüler Arrian seine philosophischen Vorträge unter dem Titel *διατριβαὶ Ἐπικτήτου* in acht Büchern aufgezeichnet, von denen wir noch die Hälfte besitzen. Derselbe hat ein Compendium der stoischen Moral unter dem Titel *Ἐγχειρίδιον Ἐπικτήτου* geschrieben, das im Alterthum so großes Ansehen genoß, daß Simplicius einen Commentar dazu schrieb.

In Marcus Aurelius Antoninus bestieg die stoische Philosophie den Kaiserthron. Marc Aurel ist die letzte bedeutendere Erscheinung auf dem Gebiet der stoischen Philosophie, wenn man die Reflexionen und Betrachtungen, die er in seiner Schrift *Εἰς ἑαυτὸν* anstellt, Philosophie nennen darf. Diese Schrift zeigt eine schwankende philosophische Haltung, aber einen pflichttreuen, edeln und humanen Sinn, rein von aller Selbstüberhebung. Das kaiserliche Ansehen und die kaiserliche Fürsorge verschafften der stoischen Philosophie im Zeitalter der Antonine noch einmal große Geltung und zahlreichen Anhang; sie war damals über die ganze römische Welt verbreitet.

§ 49. Der Epikureismus.

1. Epikurs Leben.

Epikur, Sohn eines athenischen Bürgers, wurde im Jahr 342 v. Chr. zu Samos, wohin sich sein Vater als Colonist übergesiedelt hatte, geboren [1]). Die Bekanntschaft mit den Schriften Demokrits soll ihn zum Philosophiren angeregt haben D. L. X, 2; er nannte sich auch anfangs einen Demokriteer, und in der That ist Vieles in seiner Lehre, namentlich seine Physik, aus Demokrit geschöpft. In seinem 36sten Lebensjahre eröffnete er in Athen eine philosophische Schule, der er bis zu seinem Tode vorstand. Die Schule hielt er in dem Garten, den er zu Athen besaß [2]) und in seinem Testament der Schule vermachte (D. L. X, 17). Er führte in demselben mit seinen zahlreichen Schülern und Freunden ein ruhiges, theils der wissenschaftlichen Forschung, theils mäßiger, aber heiterer Geselligkeit gewidmetes Leben. Die Schule hielt eng zusammen, und die Freundschaft der Epikureer wird oft rühmend erwähnt. Freilich wird auch von der Genußsucht und schnöden Wollust der epikurischen Heerde erzählt [3]): aber das Meiste von diesen schimpflichen Nachreden scheint Uebertreibung zu seyn. Denn die Grundsätze Epikurs wenigstens waren nicht für unbesonnene Lust, und Epikur selbst wird wegen seiner Mäßigkeit gerühmt. Obwohl in den letzten Jahren seines Lebens mit körperlichen Leiden behaftet, die er mit großer Standhaftigkeit ertrug, starb er mit der Ruhe und Heiterkeit eines wahren Philosophen als ein Greis von 72 Jahren, 270 v. Chr.

Epikur war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller, *πολυγραφώτατος*; er schrieb weniger als Chrysipp, aber mehr als Aristoteles (D. L. X, 26). Seine Schule hat streng und ohne Spaltungen an seiner Lehre festgehalten; auch hat sich unter den Schülern und Anhängern des Epikur kein Einziger ausgezeichnet, mit Ausnahme etwa des Römers Lucretius: woraus folgt, daß die Schule keinen wissenschaftlichen Fortbildungstrieb besessen hat. Epikur begünstigte auch eine freiere Entwicklung seiner Schule nicht: im Gegentheil, er

1) Weßhalb seine Feinde behaupteten, er sei nicht *γνησίως ἀστός* D. L. X, 4.

2) D. L. X, 10.

3) Hor. Ep. I, 4, 15: me pinguem et nitidum bene curata cute vises, cum ridere voles Epicuri de grege porcum.

ermahnte seine Schüler, die Hauptsätze seiner Lehre auswendig zu lernen, und brachte zur Bequemlichkeit seiner Anhänger sein System in kurze Auszüge. Diese Auszüge sind uns durch Diogenes Laertius, einen Verehrer Epikurs, größtentheils erhalten worden (Diog. L. X).

2. Der Standpunkt der epikureischen Philosophie.

Epikurs philosophischer Standpunkt ist sehr bestimmt ausgesprochen in seiner Definition der Philosophie. Er nennt sie eine Thätigkeit, welche durch begriffliche Untersuchungen ein seliges Leben zu Wege bringt [4]). Die Philosophie hat ihm also ausschließlich einen praktischen Zweck; alles Wissen hat ihm nur so viel Werth, als es Anleitung zur Glückseligkeit gibt. Schon die Stoiker hatten das theoretische Interesse dem praktischen untergeordnet, die Logik und Physik der Ethik hintangesetzt. Epikur thut dieß noch viel entschiedener: er erklärt alle theoretischen Wissenschaften, deren Betrieb keinen praktischen Nutzen bringt, für unnütz, und äußert gegen sie unverhohlene Geringschätzung. Selbst die Physik stellt er unter diesen Gesichtspunkt: er will sie nur um ihres praktischen Nutzens willen, weil sie uns nämlich von schreckhaften Vorstellungen befreie, weil man ohne Kenntniß der natürlichen Ursachen der Dinge nicht frei von abergläubischer Furcht in Betreff von Vorbedeutungen, göttlichen Strafen u. s. w. seyn könne, betrieben wissen (X, 85).

Sofern für Epikur die praktische Lebensweisheit das Ziel des Philosophirens ist, steht er auf dem gleichen Boden, wie der Stoicismus, auf dem Boden der praktischen Subjectivität; bei beiden hat das Philosophiren den Zweck, eine Norm für das Handeln und Thun aufzufinden; bei beiden hat folglich die Ethik den Primat. Allein ebenso groß ist auch der Gegensatz zwischen beiden. Der Epikureismus hat die einzelne oder sinnliche, der Stoicismus die allgemeine oder vernünftige Subjectivität zum Prinzip gemacht; jenem ist die Befriedigung des Individuums oder die Lust, diesem

---

4) Sext. Emp. adv. Math. XI, 169: *Ἐπίκουρος ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.* D. L. X, 122: *μελετᾶν χρὴ τὰ ποιοῦντα τὴν εὐδαιμονίαν.* 148: Die wahre *σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα.*

die Unterwerfung des Subjekts unter die allgemeine Natur und Vernunft der Dinge das Ziel.

3. Die Eintheilung der Philosophie.

In seiner Eintheilung der Philosophie schloß sich Epikur der hergebrachten Dreitheilung an. Aber die beiden andern Theile stehen bei ihm gänzlich im Dienste der Ethik, da für ihn alle wissenschaftlichen Untersuchungen nur so viel Werth haben, als sie zum glückseligen Leben beitragen. Die Physik und Logik, oder wie er sie nannte: Kanonik (Lehre von den Erkenntnißregeln), sind ihm somit blose Hülfswissenschaften der Ethik. Wir stellen daher, obwohl die Epikureer in ihren Vorträgen die gewöhnliche Ordnung befolgt haben, die Ethik den beiden andern Wissenschaften voran.

4. Die epikureische Ethik.

Höchstes Gut oder oberster Zweck ist dem Epikur die Glückseligkeit: die Glückseligkeit aber besteht ihm in der Lust (*ἡδονή*): die Lust ist ihm folglich letzter Zweck (*τέλος*) des Lebens, D. L. X, 128. Als Beweis für diesen Satz macht Epikur geltend, daß alle lebenden Wesen von ihrer Geburt an die Lust als *πρῶτον ἀγαθὸν* suchen und den Schmerz als Aergstes fliehen (X, 137), das Gefühl der Lust überall als Maaßstab anlegen, bei allem Begehren und Verabscheuen von der Lust ausgehen (X, 129). In diesem Grundsatze, daß die Lust das Ziel alles menschlichen Strebens sei, stimmt Epikur mit den älteren Hedonikern, namentlich mit Aristipp, überein; aber in der nähern Bestimmung der anzustrebenden Lust weicht er von Aristipp bedeutend ab. Vom aristippischen Lustbegriff unterscheidet sich der epikureische durch folgende Bestimmungen.

a) Aristipp hatte die körperliche Lust für das höchste erklärt, Epikur legt das entscheidende Gewicht auf die Lust der Seele, auf das innere Wohlbefinden. Zwar ist er zunächst noch sensualistischer, als Aristipp, indem nach ihm alle Seelenfreude und aller Seelenschmerz körperliche Lust und Unlust zu ihrer Quelle haben. Er sagt in seiner Schrift über das höchste Gut (*περὶ τέλους*): „ich kann mir kein Gut denken, wenn man die Genüsse des Gaumens, der Geschlechtslust, des Gehörs und Gesichts abrechnet“ (D. L. X, 6);

ebenso wird ihm die Behauptung zugeschrieben: „die Wurzel alles Guten ist die Lust des Bauchs“ [5]); und aus einem Briefe seines Lieblingsschülers Metrodor wird die Aeußerung angeführt: „von Epikur hab' ich gelernt, dem Bauche in der rechten Art und Weise zu Willen zu seyn; denn der Bauch ist es, um den es sich beim Guten handelt“ [6]). Aber diese und ähnliche Aeußerungen haben bei Epikur den Sinn, daß alle Lust und Unlust der Seele auf Lust und Unlust des Leibs zurückgehe, und damit ist nicht ausgeschlossen, daß ihm nicht der Kitzel des körperlichen Genusses, sondern die aus dem körperlichen Wohlbefinden hervorgehende frohe Stimmung der Seele die eigentliche und höchste Lust ist. Andrerseits werden daher Epikur auch Aeußerungen zugeschrieben, in welchen er die Lust der Seele weit über die körperliche setzt [7]). Er tadelt an der körperlichen Lust, daß sie von kurzer Dauer sei, und zieht ihr deßhalb die innere Lust vor, die sich nicht auf den Genuß des gegenwärtigen Augenblicks beschränke, sondern mittelst der Erinnerung und Hoffnung auch Vergangenheit und Zukunft umfasse (II, 89 fin.). Ebenso erklärt er den körperlichen Schmerz für geringer als den Seelenschmerz; der Körper leidet nur im Moment, in der Seele dagegen drängen sich, weil sie Erinnerung und Voraussicht besitzt, alle Leiden, alle Nöthe und Qualen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft zusammen, und dieses innere Bangen und Wehe der Seele ist für die Glückseligkeit weit mehr störend, als die mit dem Augenblick kommenden und gehenden körperlichen Schmerzen (X, 137: *τὴν γοῦν σάρκα διὰ τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ διὰ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον*). Er behauptet daher auch, der Weise, d. h. der, welcher zur Ruhe der Seele und damit zur Freude der Seele an sich selbst gelangt ist, werde auch unter Martern noch glücklich seyn, indem er sich um dieses Aeußere nicht kümmere (X, 118): womit übereinstimmt, was Epikur sterbend an einen seiner Freunde schreibt: Die Körperqualen, die er ausstehen müsse, werden durch die Freudigkeit aufgewogen, die er aus der Erinnerung an die mit den Seinigen gepflogenen philosophischen Untersuchungen schöpfe (X, 22). Daß die Epikureer geistiges Vergnügen zu schätzen

5) Athen. XII, 67. p. 546: *ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή.*

6) Plut. non posse suaviter vivi secundum Epicurum 16, 9: *ἔμαθον παρ' Ἐπικούρου, ὀρθῶς γαστρὶ χαρίζεσθαι. περὶ γαστέρα γὰρ τὸ ἀγαθόν.*

7) D. L. X, 137: *μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῶν σωματικῶν τὰς τῆς ψυχῆς.*

gewußt haben, ersieht man namentlich aus ihrer Werthschätzung der Freundschaft. Epikur sah die Freundschaft für dasjenige Gut an, das am meisten zur Annehmlichkeit des ganzen Lebens beitrage; er erklärte, sie gehe allerdings aus dem Bedürfniß (χρεία) hervor, sofern ein einsames Leben voll von Angst und Unruhe sei, aber sie gewähre so viel Vergnügen, theils durch die wechselseitige Theilnahme und Hülfe in Krankheit und sonstigem Unglück, theils durch die Freude, die in friedlichem Zusammenleben selbst liegt, daß die Weisheit nichts Besseres als sie erfinden könne (X, 148. 120. vgl. Cic. Fin. I, 20). Das Vergnügen der Freundschaft ist so groß, daß aus ihr allmälig eine rein uneigennützige Liebe zum Andern entsteht (ib.). Weil Epikur die Freundschaft so hoch schätzte, so verschmähte er es, Gütergemeinschaft unter seinen Schülern einzuführen, wie Pythagoras: denn diese Einrichtung setze gegenseitiges Mißtrauen voraus, während gerade nichts mehr der Freundschaft entgegengesetzt sei, als Mißtrauen (X, 11); mit Menschen umgehen, auf die man bauen und vertrauen kann, das ist das Wohlthuende der Freundschaft. Daß die epikureische Schule diese Grundsätze über den Werth und die Nothwendigkeit der Freundschaft zur Glückseligkeit praktisch befolgt hat, wird vielfach bezeugt. Auch sonst athmet die epikureische Ethik einen humanen Geist, die Gesinnung theilnehmender Menschenfreundlichkeit. Es spricht sich diese Gesinnung besonders in dem epikureischen Grundsatz aus, daß es einen höhern Genuß gewähre, Wohlthaten zu erweisen, als Wohlthaten zu empfangen (Plut. non posse suav. viv. sec. Ep. 15, 4: τὸ εὖ ποιεῖν ἥδιον τοῦ πάσχειν). Man muß somit Epikur zugestehen, daß er den Lustbegriff so innerlich und geistig gefaßt hat, als es bei seiner Ansicht, daß alle Lust und Unlust aus sinnlichem Wohl- und Uebelsein fließe, möglich war.

b) Von dem aristippischen Lustbegriff unterscheidet sich der epikureische ebenso dadurch, daß, während Aristipp positive, möglichst genußreiche Lust, die ἡδονὴ ἐν κινήσει, gefordert hatte, Epikur die ἡδονὴ καταστηματική, die gesetzte Lust, welche in der ἀταραξία der Seele und der ἀπονία des Körpers besteht, für die Hauptsache erklärt (X, 136), und die Einzellust nur zum Behuf der Stillung eines Bedürfnisses oder der Beseitigung einer übeln Stimmung zuläßt, und daher möglichste Einschränkung der Begierden und Leidenschaften, Nüchternheit und Genügsamkeit empfiehlt. Es war dieß

die Consequenz davon, daß Epikur bei seiner Bestimmung des höchsten Guts die Glückseligkeit des ganzen Lebens ins Auge faßte, während Aristipp nur die Lust des Moments für erstrebenswerth hielt. Epikur mußte folglich ein solches Streben nach Lust vorschreiben, mit welchem eine dauernde, über das ganze Leben sich erstreckende Glückseligkeit sicher gegeben ist. Epikur mißbilligt entschieden ein ausschweifendes Leben, und empfiehlt Mäßigung im Genuß. In einem uns erhaltenen Briefe spricht sich Epikur hierüber folgendermaßen aus (D. L. X, 130 ff.): „Die Genügsamkeit (*αὐτάρκεια*) halte ich für ein großes Gut: nicht, damit wir immer nur von Wenigem Gebrauch machen, sondern damit wir, wenn wir nicht Viel haben, an Wenigem uns genügen lassen. Einfache Speisen gewähren den gleichen Genuß, wie eine reichbesetzte Tafel, sofern sie das unangenehme Gefühl eines Bedürfnisses (nämlich des Hungers) wegschaffen. Brod und Wasser gewähren die höchste Lust, wenn sie Jemand in Hunger und Durst zu sich nimmt. Sich an eine einfache und nicht kostspielige Lebensweise zu gewöhnen, stärkt die Gesundheit und macht den Menschen rüstig zu den Geschäften des Lebens [8]). Wenn ich daher sage, die Lust sei Lebenszweck, so verstehe ich darunter nicht die Lust eines Ausschweifenden oder die Lust des Sinnengenusses, wie Einige aus Unwissenheit oder aus Mißverständniß meiner Lehre meinen; sondern unter der Lust, die höchstes Ziel ist, verstehe ich Gesundheit des Leibs und Ruhe des Gemüths (X, 128: *τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν*). Denn nicht Trinkgelage und ununterbrochene Schmausereien, nicht der Umgang mit Weibern, nicht der Genuß von Fischen und andern Gerichten einer wohlbesetzten Tafel bewirkt ein angenehmes Leben. Ein solches bewirkt nur nüchterner Verstand, der die falschen Vorstellungen und Vorurtheile vernichtet, durch welche die Gemüthsruhe gestört wird." Epikur ist mithin so weit entfernt, das Streben nach positiver und möglichst gesteigerter Lust für den höchsten Zweck zu erklären, daß er vielmehr behauptet, das eigentliche Wesen aller Lust bestehe in der Schmerzlosigkeit. Denn, sagt er, einzelne Lüste oder Genüsse begehren wir nur dann, wenn wir die Unlust oder den Schmerz eines unbefriedigten Bedürfnisses empfinden (*τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ*

---

8) Die Epikureer lebten sehr mäßig X, 11.

μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν); ist aber ein solches unbefriedigtes Bedürfniß nicht vorhanden, sind wir im Zustand der Schmerzlosigkeit, so bedürfen wir einzelner Lust nicht (*ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν, οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα* X, 128). Epikur läßt daher die Thätigkeit des Weisen mehr auf Vermeidung des Unangenehmen als auf positive Lust gerichtet sein. Für die sicherste, unschädlichste und darum wohlthuendste Lust erklärt er die Ruhe der Seele, die Unerschütterlichkeit des Gemüths, die uns in jeder Lebenslage Zufriedenheit finden läßt. Solche Ruhe und Heiterkeit des Gemüths ist nur eine Frucht der vernünftigen Einsicht oder Tugend. Man muß daher unbedingt nach Tugend streben: freilich nicht um ihrer selbst willen, sondern um unserer Glückseligkeit willen, mit der sie unzertrennlich verbunden ist X, 138 — in dieser Beziehung ist Epikur gerade so egoistisch wie Aristipp —; es ist nicht möglich, angenehm zu leben, ohne daß man vernünftig, gerecht und schön lebt (X, 132. 140). Die Tugend ist also Gegenstand des menschlichen Strebens zwar nicht als Selbstzweck, aber als nothwendiges Mittel der Glückseligkeit. Epikur faßt von diesem Gesichtspunkt auch die einzelnen Tugenden auf. Er lobt die Tapferkeit, weil sie uns befähigt, Furcht und Schmerzen zu überwinden (Cic. de fin. I, 15, 49); die Mäßigung, weil sie uns diejenige berechnete Auswahl der Lust lehrt, bei der uns die meisten Freuden und die wenigsten Leiden zu Theil werden (ib. 14, 47); die Gerechtigkeit, weil der gerechte Mensch ohne Furcht vor den Menschen lebt, während der, welcher Andere beschädigt, von der Furcht, Wiedervergeltung zu erleiden, stets verfolgt und gepeinigt wird (ibid. c. 16. D. L. X, 144).

Das Staatsleben konnte für eine so individualistische Philosophie, wie die epikureische, nur wenig Bedeutung haben. Der Staat ist ihm ein Sicherheitsvertrag, den Alle mit Allen eingehen, Jeder lediglich um seiner eigenen Sicherheit willen. Die Gesetze sind Bestimmungen, welche zur Aufrechterhaltung dieses Vertrags so oder anders getroffen werden; das Recht ist nichts Ansichseiendes, sondern es ist eine nützliche Einrichtung, der man sich fügt, um sicher zu sein [9]). Weil so der Mensch nicht um des Gesetzes, son=

---

9) D. L. X, 150: *τὸ τῆς φύσεως δίκαιον ἐστὶ σύμβολον* (Vertrag) *τȣ̃ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλȣς μήτε βλάπτεσθαι.* ib.: *συνθήκη ὑπὲρ τȣ̃ μὴ βλάπτειν καὶ βλάπτεσθαι.* Etwas *καθ' ἑαυτό* ist die *δικαιοσύνη* nicht (ib.). 151:

dern das Gesetz um des Menschen willen da ist, empfiehlt Epikur Milde in der Strafe (D. L. X, 118) und fordert nicht Unveränderlichkeit, sondern Veränderung der Gesetze gemäß den jeweilig vorhandenen Bedürfnissen und Zuständen (X, 152 f.), wie er überhaupt trotz alles Egoismus die Berechtigung des Individuums und des individuellen Interesses kräftig vertheidigt hat.

Auch Epikur hat sein Lebensideal im Bilde des Weisen verkörpert [10]). Der Weise lebt wie ein Gott unter den Menschen; denn wer so wie er in Gütern lebt, die ihm Niemand entreißen kann, hat keine Aehnlichkeit mehr mit einem sterblichen Wesen (X, 135). Schmerzen, Betrübniß, Mitleiden stören ihn nicht in seiner Tugend und Glückseligkeit; er weint, wenn er Jemand foltern sieht; er ist mild, versöhnlich, dankbar gegen seine Freunde, so sehr, daß er für einen Freund selbst den Tod auf sich nimmt. Am Staate, der das geeignete Feld ist für ruhmsüchtige Leute (Plut. tranq. an. 2), wird er nicht theilnehmen und nicht nach Herrschaft streben, außer wenn es ihm zu seiner Sicherheit nothwendig und nützlich ist (X, 149); doch wird er sich dem Rechtsprechen nicht entziehen und gegen Monarchen zu passender Zeit sich höflich bezeigen. Er wird eine Schule errichten, aber nicht die Masse an sich ziehen; er wird das Landleben vorziehen, jedoch nicht dem Cynismus huldigen, sondern mit seiner Weisheit sich Unterhalt erwerben. Gemälde und Bilder wird er aufstellen, wenn er welche hat, sich aber nicht grämen, so er keine hat. Zur freiwilligen Endigung des Lebens wird es bei ihm nicht leicht kommen; auch geblendet bleibt er am Leben; indeß steht es ihm, wenn ihn unerträgliche Schmerzen befallen, frei, das Leben wie ein Theater zu verlassen; es ist keine Nothwendigkeit da, die ihn zwänge, in Noth zu leben (Cic. Fin. I, 15, 49. Sen. ep. 12, 10).

5. Die epikureische Kanonik.

Da Epikur alle diejenigen wissenschaftlichen Untersuchungen, die keine Beziehung auf das praktische Leben haben, für werthlos hält, so hat er die beiden andern Haupttheile der Philosophie, die Kanonik

ἀδικία ἐ καθ᾽ ἑαυτὴν κακόν, ἀλλ᾽ ἐν τῷ φόβῳ, εἰ μὴ λήσει ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἐφεστηκότας κολαστάς.

10) Hauptstelle D. L. X, 117—121.

und Physik, mehr obenhin behandelt. In seiner Kanonik beschäftigt er sich einzig mit der Untersuchung über das Kriterium der Wahrheit (κριτήριον τῆς ἀληθείας); eine Untersuchung über die logischen Denkformen stellt er nicht an, sondern erklärt sie für überflüssig. Jenes Kriterium des Wahren und Falschen aber bestimmt Epikur, wie dieß von seinem Standpunkt zu erwarten war, sensualistisch. Wie ihm im praktischen Gebiet die sinnliche Empfindung, die Empfindung von Lust und Unlust (πάθος) Kriterium gewesen war, so ist ihm auch im theoretischen Gebiet die sinnliche Wahrnehmung (αἴσθησις) das erste Kriterium des Wahren und Falschen. Wollten wir, sagt Epikur, den Sinnen nicht glauben, so bliebe uns überhaupt kein Merkmal der Wahrheit und keine Möglichkeit einer festen Ueberzeugung: denn der Vernunfterkenntniß könnten wir alsdann noch weniger trauen, da diese ganz und gar aus der Sinnenerkenntniß abgeleitet ist. Epikur erklärt daher jede Sinnenwahrnehmung für wahr. Was man Sinnentäuschung nennt, ist nicht eine Täuschung unserer Sinne, sondern unseres Urtheils: wir müssen nämlich unsere Meinung über das Objekt der Empfindung von der Empfindung selbst unterscheiden: diese Meinung kann falsch seyn, während unsere Sinne immer nur Wahres aussagen. Man muß daher sehen, ob die δόξαι, die wir uns gebildet haben, sich bewähren; was bei wiederholtem Wahrnehmen ἐπιμαρτυρεῖται, oder was durch experimentirendes Wahrnehmen sich immer neu bestätigt, das ist untrüglich (X, 34).

Aus der Sinnenwahrnehmung läßt Epikur, ähnlich wie die Stoiker, ein zweites Kennzeichen der Wahrheit erwachsen, die Allgemeinvorstellung, πρόληψις (auch ἔννοια und καθολικὴ νόησις ἐναποκειμένη X, 33). Die πρόληψις entsteht dadurch, daß oftmals gemachte identische Wahrnehmungen sich im Gedächtniß zu Einer Vorstellung verknüpfen; so entsteht z. B. der Begriff „Mensch“ durch öfteres Sehen von „Menschen.“ Der Ausdruck der Vorstellung ist das Wort (ὄνομα). Mittelst des Worts kann jede Vorstellung beliebig hervorgerufen werden. Sobald man sagt „Mensch“, so steht, auf Grund der vorangegangenen Sinneswahrnehmungen, das allgemeine Bild des Menschen (ὁ τύπος τοῦ ἀνθρώπου) vor der Seele. Weiter bildet sich dann das Wissen durch Vermuthungen oder Hypothesen, welche die Vernunft bildet, so z. B. die ganze Philosophie; alle solche δόξα oder ὑπόληψις aber bedarf gleichfalls

der Bestätigung oder Bewährung (des *ἐπιμαρτυρεῖσθαι*) durch die sinnliche Erfahrung (X, 34).

6. Die epikureische Physik.

Auch die Physik hat für Epikur nur so weit Werth, als sie zum glückseligen Leben beiträgt. Ein wissenschaftliches Interesse für die Erforschung der Natur hat Epikur nicht: er will die Physik nur um ihres praktischen Nutzens willen betrieben wissen, sofern sie uns nämlich von der Furcht vor der Natur und besonders von den abergläubischen Vorstellungen über das Universum, welche die menschliche Furchtsamkeit zu ihrer eigenen Qual ersonnen hat, frei macht und ebendamit zu unserer Gemüthsruhe beiträgt. Würden uns nicht, sagt er, ungewöhnliche Himmelserscheinungen, schreckhafte Naturereignisse, wie Gewitter und Erdbeben, die Furcht vor Tod und Unterwelt in unserer Gemüthsruhe stören, so bedürften wir der Naturwissenschaft nicht, X, 142 fin. So aber ist Ruhe der Seele und ungetrübte Lust ohne Wissenschaft der Natur nicht möglich, X, 143.

In der Ausführung seiner Physik schloß sich Epikur ganz an Demokrit an, dessen Naturlehre ihm wegen ihres consequenten Materialismus am meisten zusagte. Wie Demokrit, so hält auch er nur das Körperliche für real. Neben dem Körperlichen nimmt er, auch hierin dem Demokrit folgend, noch ein zweites Prinzip an, den leeren Raum (*τὸ κενόν, ἡ χώρα*): eine Annahme, die er deßhalb für nothwendig hält, weil sonst die Körper keinen Ort hätten zum Seyn, und keinen Raum zur Bewegung, X, 40. Außer den Körpern und dem leeren Raum gibt es nichts Drittes. Endlich hat sich Epikur die Atomenlehre Demokrits angeeignet. Die Körper sind nach ihm aus ungewordenen, unvergänglichen und unveränderlichen Urbestandtheilen oder Atomen zusammengesetzt. Diese Atome waren von Ewigkeit her wegen ihrer Schwere in einer nach unten gehenden Bewegung begriffen. Aufeinanderstoßend und von einander abprallend geriethen sie in eine schwingende oder Wirbelbewegung, deren Product die Welt ist. Diese Weltbildung ist nicht nach Zwecken erfolgt, sondern nach dem Gesetz der Nothwendigkeit. Epikur erklärt sich, wie Demokrit, entschieden gegen jede Teleologie, d. h. gegen die Meinung, daß die Einrichtung der Natur auf einen Zweck

berechnet sei. Jede Naturerscheinung ist Produkt natürlicher Ursachen, und aus rein natürlichen Ursachen zu erklären. Von dieser Naturansicht aus bestreitet Epikur die gewöhnliche Vorstellung von den Göttern und den Volksglauben an das Walten einer Vorsehung. Der Glaube an die Götter ist ein Erzeugniß der Furcht; die Furcht ist auch die Grundstimmung der Religion (Lucrez): und von dieser Furcht, dieser Störung der Gemüthsruhe den Menschen zu befreien, ist die Hauptaufgabe der Philosophie. Nichts desto weniger läugnet Epikur das Dasein der Götter nicht: aber sie greifen nach ihm nicht thätig in die Weltangelegenheiten ein. Sie sind selige Wesen, frei von aller Sorge und Mühe, die sich um die Welt und um die Menschen nichts bekümmern: denn die Seligkeit besteht darin, daß man mit nichts zu schaffen hat, X, 139. Dieser Götter gibt es unzählig viele. Menschenähnlich in ihrer Gestalt, aber ohne feste, greifbare Körper, vielmehr mit ätherischen Leibern ausgestattet, führen sie in den Intermundien, d. h. in den Zwischenräumen zwischen den unendlichen Welten, welche Epikur nach Demokrit annahm, unter ewig heiterem Himmel ein ungestörtes und unvergängliches Leben. Diese Götter Epikurs sind höchst seltsame Figuren. Vielleicht hat seine ganze Götterlehre nur denselben praktischen Zweck, wie seine übrige Physik, nämlich, die Furcht vor den Göttern, und ebendamit ein störendes Hinderniß der Gemüthsruhe zu beseitigen. Epikur sagt auch ausdrücklich, nur solche Götter, wie er sie annehme, seien nicht zu fürchten. Wie die Furcht vor den Göttern, so sucht Epikur auch die Furcht vor dem Tode und der Unterwelt zu vertreiben: er läugnet nämlich die Fortdauer der Seele nach dem Tode des Leibs. Wie man hierin etwas Schreckhaftes finden könne, ist ihm unbegreiflich: wenn wir sind, ist der Tod nicht, und wenn er ist, sind wir nicht; auf ihn folgt Empfindungslosigkeit, und was empfindungslos ist, geht uns nichts mehr an. Also kann der Tod und das Nichtfortleben nach dem Tod kein Uebel sein [11].

---

11) D. L. X, 125: *ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς ὀκ ἐσμέν.* 139: *ὁ θάνατος ὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ· τὸ δὲ ἀναισθητοῦν ὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.*

§ 50. Der Skepticismus.

1. Der allgemeine Standpunkt des Skepticismus.

Auf Einem Boden mit dem Stoicismus und Epikureismus steht der Skepticismus, sofern auch ihm das praktische Interesse der Ausgangspunkt des Philosophirens, und die Glückseligkeit der Zweck desselben ist. Auch das hat er mit den beiden andern Systemen gemein, daß er die Glückseligkeit in die Gemüthsruhe oder Ataraxie setzt. Aber darin geht er über sie hinaus, daß er das Prinzip der Subjectivität viel schroffer auf die Spitze treibt. Zwar kommen auch der Epikureismus und selbst der Stoicismus auf eine atomistische Isolirung des Subjekts hinaus: aber der Skepticismus geht noch weiter, bis zum völligen Bruch des Subjekts mit der objektiven Welt. Die Unerschütterlichkeit des Gemüths, die er für den Zweck des Philosophirens ansieht, kann nach ihm nur durch Verzichtung auf alle objektive Erkenntniß, nur durch absolute Zurückziehung des Subjekts auf sich selbst erreicht werden.

2. Der ältere Skepticismus.

Stifter des Skepticismus war Pyrrho von Elis, noch ein Zeitgenosse Alexanders des Großen, in dessen Heere er bis nach Indien zog. Nach seiner Rückkehr nahm er das Leben eines Philosophen an, und lebte in seiner Vaterstadt. Der Einfluß der megarischen Schule und das Studium des Demokrit scheint ihn auf seine skeptischen Ansichten geführt zu haben. Er hat nichts Schriftliches hinterlassen; die Nachrichten über seine Lehre scheinen aus den Berichten seines Schülers Timon, des Sillographen [1], geschöpft zu seyn. Dieser vertrat nach Pyrrho's Tode die skeptische Richtung; aber eine eigentliche Schule hat auch er nicht gestiftet, und die pyrrhonische Richtung ist bald wieder ausgestorben, ohne daß sie es zu einer entwickelten Theorie des Skepticismus gebracht hätte.

Der Pyrrhonismus ging von der praktischen Frage aus: wie

---

1) σίλλος ist Spottgedicht. Timon aus Phlius schrieb ums Jahr 270 drei Bücher σίλλοι in Hexametern, in denen er alle griechischen Philosophen mit Ausnahme des Pyrrho und der Skeptiker mit galligem Witz verspottete.

sollen wir uns zu den Dingen verhalten? (*τίνα χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς τὰ πράγματα διακεῖσθαι*, Aristocl. ap. Euseb. Praep. Evang. XIV, 18, 29). Zum Behuf der Beantwortung dieser Frage untersuchte er zuerst: wie sind die Dinge beschaffen? (*ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα;*). Er gab auf diese Frage zur Antwort: sie sind ohne alle Beziehung auf uns, so daß wir weder wahre noch falsche Aussagen über sie machen können [2]). Denn weder die Sinnenwahrnehmung gewährt uns ein sicheres Wissen, da sie uns die Dinge nur so kundgibt, wie sie uns erscheinen, nicht aber, wie sie sind (D. L. IX, 105 fin.); noch die Vernunfterkenntniß, da alle unsere Begriffe, selbst die Begriffe von Gut und Bös nicht auf objectivem Wissen, sondern auf traditioneller Satzung und auf Gewöhnung (*νόμῳ καὶ ἔθει*) beruhen, IX, 61. Jedes Ding ist *οὐ μᾶλλον τόδε, ἢ τόδε* (ib.). Ja sogar *οὐ μᾶλλον ἔςιν ἢ οὐκ ἔςιν* (Aristocl. ap. Eus. Pr. Ev. XIV, 18, 3). Man kann daher nichts positiv behaupten (*ὁρίζειν*), D. L. IX, 102 fin. 104, und es läßt sich jeder positiven Behauptung die entgegengesetzte Behauptung gegenüberstellen, IX, 106. Das Verhalten des Philosophen zu den Dingen kann daher nur gänzliche Zurückhaltung des Urtheils sein (*ἐποχή, ἀφασία, ἀκαταληψία* IX, 61. 107). Diese Zurückhaltung des Urtheils gewährt uns Glückseligkeit: denn ihr folgt, wie ein Schatten (IX, 107), d. h. ganz von selber, die Unerschütterlichkeit des Gemüths, die *ἀταραξία* oder *ἀπάθεια* (IX, 108). Wer die skeptische Stimmung angenommen und auf alle eigene Meinung verzichtet hat, der lebt in Ruhe, ohne Sorge, ohne Leidenschaft oder Begierde, in völliger Gleichgültigkeit gegen die äußern Güter und Uebel, und in dieser Apathie besteht die Glückseligkeit.

3. Der jüngere Skepticismus.

Größere Bedeutung als der Skepticismus des Pyrrhon hat der einige Jahrhunderte später auftretende neue Skepticismus, der zu einer zusammenhängenden Entwicklung der skeptischen Denkweise und zu einer wissenschaftlichen Polemik gegen alle Philosophie, die etwas Bestimmtes als wahr behauptet, oder gegen den Dogmatismus fortgeschritten ist.

2) Aristocl. a. a. O.: (Pyrrho lehrt), *μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι.*

Die erneuerte Anregung zu dieser Denkweise gab Aenesidemus aus Knossos (auf Kreta), der etwa um den Anfang der christlichen Zeitrechnung lebte und acht Bücher λόγοι Πυῤῥώνειοι schrieb, D. L. IX, 116. Er faßte die Hauptgründe gegen den Dogmatismus in zehn τρόποι, Beweisformen, zusammen, die alle den Zweck haben, die Unmöglichkeit eines objectiven Wissens darzuthun, D. L. IX, 79 ff. Die Unmöglichkeit eines objektiven Wissens wird von ihm 1) bewiesen aus der Thatsache, daß dieselben Gegenstände auf verschiedene lebende Wesen so vielfach ganz verschiedene Eindrücke hervorbringen. 2) Insbesondere sind die Menschen körperlich und geistig überall verschieden; folglich kann über Wahrnehmungen, Vorstellungen u. s. w. nichts Allgemeingültiges ausgesagt werden. 3) Die verschiedenen Sinne sagen oft Verschiedenes und sogar Entgegengesetztes über die Dinge aus; derselbe Sinn stellt uns oft die Dinge verschieden dar (z. B. der Gesichtssinn); und wir wissen nicht, ob die Sinne, die wir haben, uns die Dinge vollständig genug bekannt machen. 4) Die verschiedenen körperlichen und geistigen Zustände, Stimmungen u. s. w. wirken auf unsere Ansicht von den Dingen entscheidend ein, so daß wir nie wissen, ob und wann wir in einem Zustand sind, in welchem wir die Dinge richtig auffassen. 5) Sitten, Herkommen, Gesetze, Glaube, Lehren verschiedener Menschen und Völker sind so verschieden, daß über das, was das Wahre und Rechte sei, nichts ausgemacht werden kann. 6) Wir nehmen Alles durch ein Medium, z. B. Luft, Licht, Farbe, wahr, dessen Einfluß auf unsere Wahrnehmung wir nicht berechnen können. 7) Die verschiedenen Entfernungen der Gegenstände, ihre verschiedenen Lagen und Stellungen, ihre Verbindungen mit andern lassen zu verschiedenen Zeiten dieselben Gegenstände nach Größe, Gestalt, Farbe, Aussehen überhaupt so verschieden erscheinen, daß wir nie sicher sind, sie so, wie sie an sich selbst sind, zu sehen und zu erkennen. 8) Die Eigenschaften der Dinge sind bedingt und ändern sich durch ihr Größenmaaß, durch Temperaturunterschiede, durch Unterschiede in der Schnelligkeit der Bewegung, in der Färbung u. s. f.; wir können also den Dingen nicht diese oder jene Eigenschaft unbedingt oder mit Sicherheit zuschreiben. 9) Die Eindrücke der Dinge sind ganz verschieden, je nachdem sie einem wahrnehmenden Subjekt alt oder neu, gewohnt oder ungewohnt sind. 10) Die Eigenschaften der Dinge, selbst wenn wir von ihnen wissen, sind doch nur Rela-

tionen eines Dings zum andern, durch deren Erkenntniß uns das Wesen des Dings nicht aufgeschlossen wird, und Relationen, die jeden Augenblick sich ändern können, weil sie etwas nur Zufälliges an den Dingen sind, z. B. oben und unten, rechts und links, leicht und schwer, groß und klein u. s. w., alles nur comparative, relative Eigenschaften, die nichts Objektives und Festes aussagen.

Einer der Nachfolger des Aenesidemus, Agrippa, hob namentlich hervor, daß jeder Beweis eines neuen Beweises bedarf und sofort ins Unendliche, und daß man doch auf der andern Seite nichts Unbewiesenes zum Prinzip machen dürfe, da in diesem Fall Jeder wieder etwas Anderes mit gleichem Recht aufstellen könne. Agrippa erklärt somit die Wissenschaft (in Aristoteles' Sinne) für etwas Unrealisirbares, während die Tropen des Aenesidemus hauptsächlich die Möglichkeit der Wahrnehmung und Erkenntniß des Natürlichen bestreiten.

Später, in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, hat besonders der Arzt Sextus, mit dem Beinamen der Empiriker, weil er zu der empirischen Schule der Aerzte gehörte, den Skepticismus weiter ausgebildet. Wir besitzen von ihm drei Bücher Pyrrhonische Hypotyposen und eilf Bücher gegen die Dogmatiker und Mathematiker (gegen die *Λογικοί*, *Φυσικοί*, *Ἠθικοί*, *Γραμματικοί*, *Ῥήτορες* u. s. w.). Auch er bestreitet hauptsächlich die Erkennbarkeit alles Dessen, was über die Erscheinungswelt hinausliegt, und greift daher mehr die Wissenschaft als die Erfahrung und empirische Praxis, mehr die philosophischen Systeme als den gemeinen Menschenverstand an. In praktischer Beziehung erstrebt der Skepticismus des Sextus geradezu eine Ausgleichung mit Leben und Wirklichkeit. Sextus gibt zu, daß das Prinzip der reinen Adiaphorie in der Praxis nicht durchzuführen sei, und daher auch der Skeptiker in Bezug auf sein Leben und Handeln dem Herkommen, der Ueberlieferung, der Erfahrung folge; er gibt desgleichen zu, daß man sich von den angenehmen und unangenehmen Eindrücken dieser und jener Dinge und Zustände durch keine Skepsis losmachen könne, und daß man daher in Beziehung auf das Natürliche oder Nothwendige nicht nach *ἀπάθεια*, sondern nur nach *μετριοπάθεια*, nach möglichster Behauptung einer ruhigen Stimmung, zu streben habe.

§ 51. Die mittlere und neue Akademie.

Auch die platonische Schule hat in ihrer spätern Entwicklung als sogenannte mittlere und neuere Akademie eine skeptische Richtung eingeschlagen. Vom eigentlichen Skepticismus aber unterscheidet sich die Skepsis der mittleren und neuen Akademie dadurch, daß sie einen theoretischen Ausgangspunkt hat, während der pyrrhonische Skepticismus einen praktischen Zweck verfolgte, die Unerschütterlichkeit des Gemüths.

Stifter der sogenannten mittleren Akademie (D. L. IV, 28) ist Arcesilaus. Geboren um's Jahr 316, übernahm er nach dem Tode des Krates den Lehrstuhl in der Akademie, und starb im Jahr 241 v. Chr. Da er nichts Schriftliches hinterlassen hat, so ist unsere Kenntniß seiner Lehre unvollständig und unsicher. In der Hauptsache Platoniker (D. L. IV, 32), gab er den skeptischen Elementen der sokratisch-platonischen Philosophie eine weitere Entwicklung. Er trug seine Lehre in Form einer Polemik gegen fremde Ansichten, namentlich gegen die stoische Erkenntnißtheorie, vor [1]). Die Stoiker hatten die Gewißheit der Sinnenerkenntniß behauptet; Arcesilaus behauptete im Gegentheil, es gebe keine sichere Wahrnehmung. Die Stoiker hatten das Kriterium der Wahrheit in der *φαντασία καταληπτική*, d. h. in der Lebendigkeit und Ueberzeugungskraft einer Vorstellung gesucht; Arcesilaus entgegnete, eine falsche Vorstellung könne eben so viel scheinbare Ueberzeugungskraft haben, als eine wahre, die *φαντασία καταληπτική* könne folglich, da sie ebenso gut falsch als wahr sein könne, nicht Kriterium der Wahrheit seyn; Cic. Acad. II, 24, 77: docebat, nullum tale esse visum (= *φαντασίαν*), ut non ejusmodi etiam a falso possit esse. Es ist also unmöglich, etwas zu wissen; und auch nicht einmal dieß, daß wir nichts wissen können, können wir gewiß wissen [2]). Es

1) Cic. de Orat. III, 18: Arcesilaus ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime arripuit, nihil esse certi, quod aut sensibus aut animo percipi possit: quem ferunt primum instituisse, non, quid ipse sentiret, ostendere, sed contra id, quod quisque se sentire dixisset, disputare.

2) Cic. Acad. I, 12, 45: itaque Arcesilaus negabat, esse quidquam, quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset.

bleibt folglich nichts übrig, als sich aller und jeder Zustimmung zu enthalten, *ἐπέχειν*. Im praktischen Leben dagegen, in der Wahl zwischen gut und bös, rieth er das *εὔλογον*, Wohlbegründete, oder dieß, daß sich für eine Handlung mehr Gründe anführen lassen als für ihr Gegentheil, zur Richtschnur zu nehmen [3]): im Gegensatz gegen die Skeptiker, welche ihre Zweifel auch auf die sittlichen Begriffe ausdehnten und behaupteten, der Unterschied zwischen gut und bös beruhe auf der Satzung, nicht auf der Natur.

Die nächsten Nachfolger des Arcesilaus waren unbedeutend: erst **Karneades**, geboren in Cyrene um 214, gestorben 129 v. Chr., ein Mann von großem Scharfsinn, gab der Schule einen neuen Aufschwung; er war der Stifter der sogenannten neuen Akademie. Sein Verdienst besteht darin, den skeptischen Standpunkt der Schule wissenschaftlich begründet zu haben. Er hat sich nicht, wie Arcesilaus, begnügt, diesen Standpunkt nur polemisch durchzuführen, den Dogmatismus nur zu widerlegen, sondern er hat auch den Begriff der Wahrscheinlichkeit, der nach der Lehre der neuen Akademie an die Stelle des Begriffs der Wahrheit tritt, genauer erforscht, und die Grade der Wahrscheinlichkeit festzustellen gesucht. Seine Polemik war hauptsächlich gegen die stoische Erkenntnißtheorie gerichtet; er verdankte seine Berühmtheit vor Allem dem Scharfsinn, welchen er in dieser Bestreitung der Stoiker zu entwickeln Gelegenheit fand, und er sagte daher offen von sich selbst: „wenn Chrysipp nicht wäre, so wäre ich nicht" (D. L. IV, 62). Er suchte gegen die Stoiker nachzuweisen, daß es kein Kennzeichen der Wahrheit gebe, und daß es folglich unmöglich sei, die wahre Vorstellung von der falschen zu unterscheiden [4]). Der Hauptnerv seiner Beweisführung

---

sic omnia latere in occulto. neque esse quidquam, quod cerni aut intelligi posset; quibus de caussis nihil oportere neque profiteri neque affirmare quemquam neque assensione approbare. huic rationi quod erat consentaneum faciebat, ut contra omnium sententias disputaret.

3) Bei Sext. Emp. VII, 158: *ὁ περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ*, denn: *τὴν μὲν εὐδαιμονίαν περιγίγνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κινεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασι, τὸ δὲ κατόρθωμα εἶναι, ὅπερ πραχθὲν εὔλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν· ὁ προσέχων οὖν τῷ εὐλόγῳ κατορθώσει καὶ εὐδαιμονήσει.*

4) Sext. Emp. adv. Math. VII, 159: *ὁ Καρνεάδης οὐ μόνον τοῖς Στωικοῖς, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς πρὸ αὐτοῦ ἀντιδιετάσσετο περὶ τοῦ κριτηρίου. καὶ δὴ πρῶτος μὲν αὐτῷ καὶ κοινὸς πρὸς πάντας ἐςὶ λόγος, καθ᾽ ὃν παρίςαται, ὅτι οὐδέν ἐςιν*

war, daß es viele falsche Vorstellungen gebe, die den wahren ununterscheidbar ähnlich seien, daß folglich die Grenzscheide der wahren und falschen Vorstellung nicht zu erkennen sei. Er pflegte daher hintereinander für und gegen jede Behauptung zu sprechen, ohne sich zu entscheiden, ja ohne daß man abnehmen konnte, auf welche Seite seine eigene Meinung sich neige [5]). Eine berühmte Probe dieser Kunst, jeden Gegenstand antinomisch zu behandeln, gab Karneades zu Rom, wohin er im Jahr 155 v. Chr. als athenischer Abgeordneter gekommen war. Er hielt hier hintereinander zwei Reden für und wider die Gerechtigkeit [6]). Die Consequenz dieses Standpunkts war, daß kein Wissen möglich sei, daß es folglich dem Weisen gezieme, sein Urtheil und seine Zustimmung zurückzuhalten (*ἐπέχειν*, *ἐποχή*). Daß dagegen im Gebiete des Handelns eine solche *ἐποχή* nicht statthaft, daß bei völliger Unentschiedenheit des Urtheils ein Handeln gar nicht möglich, folglich für die praktische Thätigkeit ein Kriterium nöthig ist, um zwischen zwei entgegengesetzten Handlungsweisen wählen zu können, sah auch Karneades ein. Als dieses praktische Kriterium stellte er die W a h r s c h e i n l i c h k e i t (*πιθανότης*) auf. Beim Handeln müsse die wahrscheinlichere Vorstellung der unwahrscheinlicheren vorgezogen werden. Denn wenn es auch kein Wissen gebe, so gebe es doch verschiedene Stufen der Wahrscheinlichkeit, verschiedene Grade in der Stärke der Ueberzeugung, welche die Vorstellung uns abnöthigt; es gibt, so unterschied

---

ἁπλῶς ἀληθείας κριτήριον· οὐ λόγος, οὐκ αἴσθησις, οὐ φαντασία, οὐκ ἄλλο τι τῶν ὄντων· πάντα γὰρ ταῦτα συλλήβδην διαψεύδεται ἡμᾶς.

5) Cic. Acad. II, 45, 139: Clitomachus (Schüler und Nachfolger des Karneades) affirmabat, nunquam se intelligere potuisse, quid Carneadi probaretur.

6) Im Jahr 155 kam eine Gesandtschaft der Athener nach Rom, um den Erlaß einer bedeutenden Geldbuße, die ihnen von Rom aus auferlegt war, zu erwirken. Die Gesandtschaft bestand aus dem Akademiker Karneades, dem Stoiker Diogenes, dem Peripatetiker Kritolaus. Bei dieser Gelegenheit hielt Karneades eine Rede für und gegen die Gerechtigkeit: Cic. Rep. III, 6 (ap. Lact. Inst. V, 14): Carneades quum legatus ab Atheniensibus Romam missus esset, disputavit de justitia copiose. sed idem disputationem suam postridie contraria disputatione subvertit, et justitiam, quam pridie laudaverat, sustulit, non quidem philosophi gravitate, cujus firma et stabilis esse debet sententia, sed quasi oratorio exercitii genere, in utramque partem disserendi. quod ille facere solebat, ut alios quidlibet asserentes posset refutare.

Karneades, 1) Vorstellungen, die blos wahrscheinlich (πιθαναί) sind, weil sie sich uns zu vereinzelt darbieten, es gibt 2) Vorstellungen, die wahrscheinlich und unbeanstandet sind (πιθαναὶ καὶ ἀπερίσπαστοι), weil sie von andern bestätigt werden, es gibt 3) Vorstellungen, welche wahrscheinlich, unbeanstandet und allseitig erforscht sind (π. καὶ ἀ. καὶ περιωδευμέναι), wenn alle mit ihnen zusammenhängenden Vorstellungen sich gleichfalls als wahrscheinlich und unbeanstandet ergeben haben. Auf das ethische Leben hat Karneades diese Lehre von den Wahrscheinlichkeitsgraden so angewendet, daß er lehrte, in Bezug auf gleichgültige Dinge könne man sich mit der blos wahrscheinlichen Vorstellung begnügen, in Bezug auf Wichtiges möge man sich an die unbeanstandete, in Bezug auf Nothwendiges, wie z. B. Glückseligkeit, an die allseitig erforschte Wahrscheinlichkeit halten (Sext. Emp. adv. Math. VII, 173—189).

Trotz alles Scharfsinns, durch welchen die Skeptiker sich auszeichneten, beurkundet sich auch in diesem Skepticismus der späteren Akademie, in der Verzichtleistung auf das Wissen, in der Beschränkung des Erkennens auf die wahrscheinliche Meinung, ein alterndes Nachlassen des wissenschaftlichen Geistes, ein Erlöschen der philosophischen Productivität.

Vierter Abschnitt.

Der Neuplatonismus.

---

§ 52. Uebergang auf den Neuplatonismus.

Schon die Systeme der Subjectivität beweisen, welche Entwicklung der Geist in den letzten Jahrhunderten der antiken Zeit genommen hat. Nimmer befriedigt von der objektiven Welt, zog sich das Subjekt mehr und mehr indifferent auf sich selbst zurück. Vergeblich suchte es einen festen Halt; bei dem Zerfall aller Lebensverhältnisse, bei der chaotischen Verwirrung aller Begriffe fand es keinen. Diese Unbefriedigtheit und Haltlosigkeit des Bewußtseins ging allmälig über in ein Gefühl des Ueberdrusses an der immer

weniger Befriedigendes bietenden Gegenwart; der Zweifel an Allem, was einst der alten Welt als wahr und gut gegolten, erzeugte statt der vermeinten Seelenruhe vielmehr das Gegentheil; der sehnsüchtige Drang nach etwas Höherem als die erscheinende Welt, nach einem absolut Gewissen machte sich geltend. Diese Stimmung ist es, in welcher die Religionsbewegung der drei ersten christlichen Jahrhunderte wurzelt, und welche dem Christenthum den Eingang so sehr erleichterte. Abgestoßen von der Wirklichkeit, unfähig im alten religiösen Glauben zu verharren und ungläubig gegen die widersprechenden Meinungen der Philosophen, sehnte man sich nach einer Erhebung über die Welt der Endlichkeit und verlangte nach reiner, zweifelloser Wahrheit; Befreiung von der Endlichkeit durch Erhebung zum Absoluten, Befreiung von aller Ungewißheit durch unmittelbare Einigung mit dem Absoluten wurde das Ideal des Zeitalters. Auch die Philosophie mußte diesem Drang folgen und religiös werden. Die Philosophieen dieser Zeit haben alle einen transscendenten, mystisch theosophischen Charakter. Was sie suchen, ist nicht das erscheinende Reale, sondern das jenseitige Göttliche, das Ueberweltliche, und der Weg, auf dem sie es suchen, ist nicht der des Denkens, sondern der Weg des unmittelbaren Schauens, der Ekstase, der Verzückung in das Mysterium der göttlichen Welt; mit diesem mystischen Treiben verbindet sich mannigfacher Aberglaube, Hang zu Zauberkünsten (Theurgie), Glaube an Wunder, Dämonen und göttliche Erscheinungen. Die Vermischung der griechischen und orientalischen Denkweise, die hauptsächlich in Alexandrien vor sich ging und dort die alexandrinische Religionsphilosophie erzeugte (ihr Hauptvertreter der Jude Philo, Zeitgenosse Christi), förderte diesen Zug des Zeitgeistes. Eine synkretistische Vermischung aller Religionen und Philosopheme kam auf; man gedachte auf diesem Wege die zerstreuten Spuren der Wahrheit zu sammeln, den religiösen Glauben von nationellen Einseitigkeiten und eingeschlichenen Verderbnissen zu reinigen, und eine Philosophie zu stiften, die zugleich universale Religion seyn könnte. Alle diese Bestrebungen und Vorstellungen jener Zeit fanden ihren concentrirtesten Ausdruck im Neuplatonismus, der dem bereits erstarkten Christenthum gegenüber den letzten, verzweifelten Versuch machte, der heidnischen Weltanschauung eine durch Rückgang zum platonischen Idealismus geläuterte, religiös und philosophisch befriedigende Fassung und Begründung zu geben,

ein heidnisches Gegenbild des Christenthums zu stiften. Der Neuplatonismus ist nicht blos das Ende, sondern auch der Abschluß der griechischen Philosophie, sofern er auf platonischer Grundlage alle frühern philosophischen Bestrebungen noch einmal zu einem Ganzen zusammenfaßt und namentlich die entgegengesetzten Richtungen der zwei letzten Perioden mit einander verbindet. Mit den Systemen der dritten Periode theilt er das Subjektive des Ausgangspunkts, mit denen der zweiten das Bestreben, aus einem idealen Prinzip der Dinge ein System objektiver Philosophie abzuleiten. Er ist die letzte, nicht unwürdige, wenn schon nicht mehr rein hellenische Kraftanstrengung des griechischen Geistes [1]).

§ 53. Geschichte des Neuplatonismus.

Gründer des Neuplatonismus ist Ammonius Saccas, der ums Jahr 200 n. Chr. zu Alexandrien eine Schule der Philosophie stiftete, welche man die neuplatonische nannte, ein Name, der darin seinen Grund hat, daß die Neuplatoniker zunächst nur Schüler und Ausleger Plato's seyn wollten, und in der That ihre meisten Ideen aus ihm geschöpft haben, wenn sie auch viel Aristotelisches uud Stoisches miteinmischten. Da Ammonius selbst nichts Schriftliches hinterlassen hat, so gilt uns als erster Vertreter der neuplatonischen Richtung sein Schüler Plotinus, geb. zu Lykopolis in Aegypten 205 n. Chr., gest. 270, dessen zahlreiche philosophische Schriften sein Schüler Porphyrius in sechs Enneaden geordnet nach des Meisters Tod herausgab (Plot. Opp. ed. Creuzer, 3 Bde. Oxford 1835). Diese Schriften Plotins sind uns die treueste und frischeste Quelle des ächten Neuplatonismus. Plotin lehrte in Rom, wo er großes Ansehen genoß und viele Schüler um sich versammelte, die ihn als übermenschliches Wesen verehrten. Zur Verbreitung der plotinischen Lehre hat das Meiste beigetragen Porphyrius (geb. in Syrien 233 n. Chr., gest. 304), der gleichfalls zu Rom lebte und lehrte, und durch seine faßliche und geschmackvolle Darstellung dem Neuplatonismus viele Freunde erwarb.

Nach Porphyrius hat dessen Schüler Jamblichus, aus

1) Kirchner, die Philosophie des Plotin. 1854.

Cölesyrien stammend, am meisten Ruhm erlangt; er hat sogar seinen Lehrer verdunkelt, obwohl er ihm philosophisch nicht gleichstand. Von seinem Leben wissen wir nur so viel, daß er im Orient gelehrt hat, und unter Constantins Regierung gestorben ist [1]). Er hat auf die Entwicklung des Neuplatonismus insofern einen ungünstigen Einfluß geübt, als er ihm noch mehr Abergläubisches beigemischt hat. Während die älteren Neuplatoniker, ein Plotin und Porphyr, die Anschauung Gottes mittelst der Ekstase für das höchste Ziel der Philosophie erklärt hatten, legte Jamblich auf Mantik, zauberische Mittel, Bilderverehrung u. s. w. großen Werth. Philosophisch hat er dem Syncretismus gehuldigt, und namentlich die pythagoreische Zahlenmystik in den Neuplatonismus eingeführt.

Der letzte bedeutende Mann der Schule war Proklus [2]). Geboren zu Byzanz im Jahr 410, begab er sich, um Philosophie zu treiben, nach Athen, wo er den Unterricht der Neuplatoniker Plutarch und Syrian genoß, hierauf als Nachfolger des Syrian den Lehrstuhl der Schule bestieg, und im Jahr 484 starb. Proklus hat den Aberglauben seiner Zeit und die Schwärmerei seiner Schule auf merkwürdige Weise mit haarspaltender Dialektik verknüpft. Er hat durch sein systematisches Verfahren den Neuplatonismus zum formellen Abschluß gebracht. Er war ein ebenso gelehrter als fruchtbarer Schriftsteller, von dem wir noch ausführliche Commentare zum Plato besitzen [3]).

---

1) Eunapius aus Sardes (um 400 n. Chr.) schrieb seine Biographie (βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιςῶν, Biographieen von 23 Philosophen jener Zeit, herausgegeben von Boissonade 1822); hat aber aus seinem Leben nicht viel mehr mitgetheilt, als einige abenteuerliche Beispiele seiner Wunderkraft. Von seinen zahlreichen Schriften hat sich nur noch Weniges erhalten, was größtentheils einem größern Werke des Jamblich über die pythagoreische Philosophie angehört, und durch Entwicklung dieser Philosophie zum Studium der platonischen vorbereiten sollte. Wir besitzen davon noch fünf Bücher: das erste ist eine Darstellung des Lebens des Pythagoras und seines Bundes. Von vielen andern Werken, die er geschrieben hat, sind nur die Titel aufbewahrt.

2) Unsere einzige Quelle für die Kenntniß seines Lebens ist die Biographie des Marinus, herausgegeben von Boissonade, 1814, auch im Anhang von Cobets Diogenes Laert. Diese Biographie ist höchst panegyrisch. Sie stellt den Proklus als vollkommenes Muster aller philosophischen und theurgischen Tugenden dar.

3) Seinen Commentar zum ersten Alcibiades hat Creuzer 1821, zum Cratylus Boissonade 1820, zum Parmenides Stallbaum 1840, zum Timäus

Der spätere Neuplatonismus, wie er sich seit Jamblich entwickelt hat, unterscheidet sich vom ältern, plotinischen durch das Ueberhandnehmen der Mystik und des Aberglaubens. Plotinus hatte zwar die Möglichkeit der Magie und Zauberei zugegeben, aber für sich selbst keinen Gebrauch davon gemacht. Dagegen hat die spätere Schule die Theurgie, d. h. die Kunst, Götter und Dämonen durch zauberische Einwirkungen zu zwingen, höher gestellt als die Philosophie, und dem tollsten Aberglauben an Wahrsagerei, Zauberei, Visionen und weissagende Träume gehuldigt. So erzählten von Jamblich seine Schüler, er erhebe sich im Gebet mehr als zehn Ellen über die Erde. Von Proklus wird erzählt, er habe vorbedeutende und offenbarende Träume gehabt, durch welche ihm z. B. kundgethan worden sei, daß in ihm die Seele des Pythagoreers Nikomachus wohne; ferner, er habe durch sein Gebet Krankheiten geheilt, habe durch Zaubermittel Regen bewirkt und Erdbeben gestillt. Die meisten bedeutenderen Neuplatoniker der spätern Zeit haben göttliche Werke vollbracht und in die Zukunft geschaut. Alle schwärmerischen Elemente des sterbenden Heidenthums verbanden sich zuletzt mit dem Neuplatonismus, so daß beide, Heidenthum und Neuplatonismus, Hand in Hand mit einander untergingen. Dieser Untergang des Neuplatonismus wurde jedoch nicht blos durch seine Altersschwäche und innere Erschöpfung herbeigeführt, sondern auch durch äußere Gewalt. Seit dem Siege des Christenthums wurde das Heidenthum von den christlichen Kaisern verfolgt. Schon als Proklus nach Athen kam, waren die Anhänger der heidnischen Religion, deren letzte Vorkämpferin die neuplatonische Philosophie war, zu einer gedrückten und in Zurückgezogenheit lebenden Secte geworden. Die Tempel standen verödet, heidnische Religionsübungen durften nur noch im Geheimen begangen werden. Endlich führte Kaiser Justinian einen entscheidenden Schlag gegen die heidnische Philosophie, indem er im Jahr 529 ein Edict erließ, das verordnete, daß Niemand mehr zu Athen Philosophie solle lehren dürfen. Daher wanderten die vorzüglichsten der damaligen Philosophen der neuplatonischen Schule, unter ihnen Simplicius, der gelehrte Ausleger des Aristoteles, nach Persien zum König Chosroes aus, der im Rufe

Schneider 1847 herausgegeben. Ausgabe seiner Werke von Cousin in 6 Bänden 1820—1827.

stand, ein philosophischer Fürst im Sinne Plato's zu seyn. Sie fanden sich jedoch getäuscht, und kehrten wieder nach Athen zurück [4]), wo übrigens ihre Schule geschlossen blieb. Mit ihnen ging die heidnische Philosophie zu Grabe.

§ 54. System des Neuplatonismus nach Plotin.

1. Das Schauen des Absoluten.

Mit dem Verfall der älteren philosophischen Schulen und unter Einwirkung des Skepticismus hatte sich allmälig ein Mißtrauen gegen alles dialektische Philosophiren ausgebildet. Man verzweifelte am philosophischen Denken. Und doch ging das Streben des Geistes auf ein schlechthin gewisses Erfassen des Göttlichen, mit welchem Eins zu werden der Drang des von allem gegebenen Seyn und Wissen unbefriedigten Zeitalters war (§ 52). Von diesem Drang beseelt versuchte man mit Ueberspringung aller dialektischen Vermittlung das Absolute zu ergreifen durch ein unmittelbares inneres Schauen, das alle Trennung zwischen dem Menschlichen und Göttlichen absolut vernichten sollte. Das „Höchste", lehrt Plotin, kann weder durch die Sinne erfaßt werden, denn alles Aeußerliche und Körperliche ist wesenloser Schatten, und die sinnliche Empfindung ein Traum; noch durch das reflectirende oder vermittelte Denken (*λογισμός, διάνοια*), denn dieses ist mit der sinnlichen Vorstellung aufs engste verbunden, und führt über das Sinnliche und Zeitliche nicht hinaus; nicht einmal durch die rein apriorische Thätigkeit der Vernunft (*νόησις*), denn auch bei dieser findet noch eine Zweiheit, eine Trennung zwischen dem Denkenden und dem Gedachten statt, das Subjekt hat das Objekt noch außer sich; sondern einzig durch eine unmittelbare Berührung der Seele mit dem Göttlichen, wobei aller Unterschied des göttlichen und menschlichen Seyns aufhört, durch ein Schauen (*θεᾶσθαι*) des Uebersinnlichen kommt die Einigung mit ihm zu Stande. Bei diesem Schauen hören alle Begriffe auf; die Bestimmtheit des Denkens und die Klarheit des Selbstbewußtseins verschwinden in einem Zustand mystischer Verzückung (*ἔκστασις, ἐνθουσιᾶν*); die Seele verliert ihr Selbstbewußtsein, indem

---

4) Ausführlich bei Zumpt, über den Bestand der philosophischen Schulen in Athen S. 60 ff.

sie mit dem Ur-Einen ganz Eins wird; sie geräth in einen Zustand der Trunkenheit, der über jeden sonstigen Genuß geht und nicht mit Worten beschrieben werden kann. Natürlich kann ein solcher Zustand während des irdischen Lebens immer nur von kurzer Dauer seyn; Plotin erzählt jedoch, dieses Schauen des Göttlichen und die völlige Einigung mit ihm oftmals an sich selbst erfahren zu haben (Enn. IV, 8, 1).

2. Das Wesen des Absoluten.

Soll das Bewußtsein die Gewißheit haben, durch sein Schauen des Göttlichen wirklich das Höchste, das Absolute erreicht zu haben, so muß von diesem Göttlichen alle und jede Bestimmung, durch die es wiederum verendlicht werden könnte, entfernt werden. Wie subjektiv nicht der *νοῦς* oder das Denken, sondern das, was über dem Denken steht, die einfache intellectuelle Anschauung, das Erste und Höchste ist: so kann auch objektiv das oberste Prinzip der Realität nur das absolut Einfache seyn, es darf nicht ein in sich getheiltes Seyn, wie z. B. das Denken es ist, noch weniger eine in Elemente auflösbare Substanz seyn; es muß vielmehr Dasjenige seyn, aus welchem aller und jeder Unterschied erst seinen Ursprung hat, das aber selbst noch über allen Unterschied erhaben ist. Wenn so das Absolute das schlechthin Einfache (*ἁπλοῦν*) ist, so kann es auch nicht in Begriffe gefaßt, nicht mit Worten definirt werden; es ist schlechthin transscendent (*ἐπέκεινα πάντων*), unbegreiflich, folglich auch der Sprache unerreichbar [1]); man kann nur Negatives von ihm aussagen: z. B. es sei ohne Grenzen, unermeßlich an Kraft (*ἄπειρον, οὐ πεπερασμένον*), gestaltlos (*ἄμορφον*), ohne Qualität (*ἀνείδεον*) oder vielmehr über aller Gestalt und Qualität. Plotin spricht ihm daher Denken (*νόησις*), Wollen (*βούλησις*) und Thätigkeit (*ἐνέργεια*) ab: das Denken, weil der Denkende eines Objekts zum Denken bedürfe; den Willen und die Thätigkeit, weil diese ein Streben nach einem außer dem Subjekt liegenden Guten seien: wogegen das Urwesen als ein schlechthin Bedürfnißloses und Selbstgenugsames gedacht werden müsse. Ja, sogar Leben und Seyn spricht Plotin seinem Urwesen ab: denn alles Seyn sei bestimmtes Seyn, das

---

1) *ὄνομα αὐτῷ οὐ προςήκει.*

oberste Prinzip dagegen müsse dem bestimmten Seyn vorausgehen. Nur drei positive Prädikate legt Plotin seinem Urwesen bei: er nennt es das Erste (*τὸ πρῶτον*), das Eine (*τὸ ἕν*), das Gute (*τὸ ἀγαθόν*). Allein Plotin gibt selbst zu, daß das Prädicat *τὸ ἕν* keine positive Wesensbestimmung des Absoluten sei, daß es nur die negative Bedeutung habe, alle Vielheit von ihm auszuschließen. Ebenso verhält es sich mit dem Prädicat des Guten: auch dieses ist keine Wesensbestimmung des Absoluten, denn Plotin sagt ausdrücklich, das Absolute sei gut nicht an sich, sondern in seinem Verhältniß zur Welt, sofern es ihr (wie die platonische Idee des Guten) Seyn und Bestehen gibt [2]). So gewähren also diese beiden Begriffe keine wirkliche Erkenntniß des unendlichen Wesens: man kann von diesem positiv nicht aussagen, was es an sich, sondern nur, was es im Verhältniß zur gewordenen Welt ist: in dieser Beziehung ist es absolute Causalität, *αἴτιον τῶν πάντων* oder *πρώτη δύναμις*. Dieß also, daß Gott absolute Ursache, Macht und Kraft ist, ist die einzig positive Bestimmung, die Plotin über sein Urwesen aufstellt; seine übrigen Aussagen sind im Grunde alle negativ.

3. Die Entstehung des Seienden.

Sofern das Urwesen absolute Macht und Kraft ist, wirkt es schöpferisch und erzeugt Anderes. Alles, was ist, ist ein Erzeugniß dieses schöpferischen Herausgehens des Urwesens aus sich selbst. Wie sich jedoch Plotin das Hervorgehen der Dinge aus Gott gedacht, und wie er dasselbe mit der vorhergegangenen Ausschließung aller Thätigkeit aus dem Begriff Gottes vereinigt hat, darüber hat er sich nur in Bildern ausgedrückt. Das Urwesen, sagt er, sei vermöge seiner Fülle gleichsam übergeflossen; wie eine Quelle Flüssen den Ursprung gebe, ohne in dieser Ausströmung sich zu erschöpfen, so habe auch das Urwesen ohne Verminderung oder Veränderung seiner Substanz die Dinge erzeugt; die Gottheit sei gleichsam eine Sonne, welche das Universum wie Lichtstrahlen ausströme. Daß sich Plotin dieser Bildersprache bedient, hat darin seinen Grund, daß er von dem Proceß der Entstehung der Welt keinen philosophi-

2) VI, 7, 41: *οὐ τοίνυν οὐδ' ἀγαθὸν αὐτῷ, ἀλλὰ τοῖς ἄλλοις. ταῦτα γὰρ δεῖται αὐτοῦ, αὐτὸ δ' οὐκ ἂν δέοιτο αὐτοῦ.*

schen Begriff geben konnte, da ein solcher bei seiner abstracten Gottesidee gar nicht möglich war. Eine eigentliche Emanation aus Gott ist die Welt nach plotinischer Lehre nicht: Plotin hat dieser Vorstellung, obwohl sie seinen Bildern und Gleichnissen häufig zu Grunde liegt, ausdrücklich widersprochen, und sie ist auch mit seinem Gottesbegriffe unverträglich: denn bei jeder Emanation gibt das Emittirende einen Theil seiner Substanz an das Emanirende ab, während nach Plotin bei der Erzeugung des Universums eine solche Mittheilung des göttlichen Wesens nicht stattgefunden haben kann, da er sich das Urwesen als absolut in sich selbst beschlossen und geschieden von allem Endlichen denkt. Er lehrt daher, das Abgeleitete verhalte sich zum Ersten oder zum Urwesen nicht wie der Theil zum Ganzen, sondern wie die Wirkung zur Ursache; das Universum sei nicht aus der Substanz des Urwesens genommen, sondern nur durch dessen wirkende Kraft hervorgerufen. Allein auch diese Ursächlichkeit des Urwesens ist mit dem plotinischen Begriffe dieses Urwesens schwer zu vereinigen; denn für die Ursache ist es Bedürfniß und Nothwendigkeit, zu wirken [3]), während das Urwesen Plotins absolut sich selbst genügend und keines Andern bedürftig seyn soll. Es bleibt durchaus unklar, wie das Erste ein Zweites erzeugen kann, ohne sich dabei zu betheiligen.

4. Die Stufenfolge des Seienden.

Das von dem Urwesen zuerst Erzeugte ist unter allem Seienden das ihm am nächsten Stehende, aber es ist bereits unvollkommener als das Erste; denn die Ursache ist immer und nothwendig vollkommener und kräftiger, als das von ihr Gewirkte. Dieser Fortgang vom Vollkommenern zum Unvollkommenern findet aber auch weiterhin statt, bis zu den niedersten Formen der Existenz herab; je weiter etwas von der ersten Ursache entfernt, durch Mittelursachen von ihr getrennt ist, desto unvollkommener ist es. Die Gesammtheit des Seienden stellt somit eine absteigende Stufenfolge dar, deren oberste Glieder allein mit dem Urwesen noch in näherer Wesens-

---

3) Wo das Wirken freier Entschluß ist, ist dieß allerdings nicht nothwendig: aber bei Plotin ist der Fortgang vom Absoluten zum Endlichen nicht durch einen Willensact vermittelt, sondern durch innere Nothwendigkeit herbeigeführt.

verwandtschaft stehen. Diese Stufenfolge, in welcher das Seiende entstanden ist, denkt sich Plotin so. Das erste Erzeugniß des Urwesens ist der νοῦς, das Denken, die Intelligenz, der Einfachheit des Einen noch näher durch ihr rein geistiges Wesen, aber bereits Unterschied und Gegensatz (Denkendes und Gedachtes), Leben und Bewegung (Denkthätigkeit) in sich enthaltend. Diese oberste Intelligenz Plotin's ist ganz der aristotelische νοῦς, nur von der ersten Stelle zur zweiten herabgerückt. Der von dem νοῦς producirte Inhalt seines Denkens sind die Ideen, die (platonischen) Urbilder alles concreten Seyns; der νοῦς ist nach dieser Seite der κόσμος νοητός, in welchem diese Ideen noch zur Einheit unter sich befaßt subsistiren; er ist der Schöpfer der idealen Vielheit der Formen, wie das Eine Schöpfer des Seyns überhaupt. Aus dem νοῦς geht vermöge seiner productiven Kraft, die er vom Einen hat, das Prinzip des realen Lebens hervor, die Seele, und zwar zunächst die allgemeine oder Weltseele, welche aber sodann auch die von ihr erzeugten Einzelseelen in sich begreift. Die ψυχή ist die Grenze der intelligibeln Welt, sie ist noch in Gemeinschaft mit dem νοῦς, der seine Intelligenz an sie mittheilt, und sie sowohl die Ideen der vielen Dinge als das Ur-Eins schauen läßt; aber sie reicht bereits auch in die Sinnenwelt hinüber. Denn die Seele tritt in Verbindung mit dem letzten, unvollkommensten und hiedurch die Reihe des Existirenden begriffsgemäß abschließenden Element, mit der Materie (ὕλη), sie wendet sich in die Materie hinein, um sie nach den idealen Urbildern des κόσμος νοητός zu gestalten und zu formen und ihr eigenes Leben ihr mitzutheilen. Durch diese Verbindung der Seele mit der Materie entsteht die Erscheinungswelt, das durch Ordnung und Gestaltenfülle immer noch schöne, aber doch nicht wahrhaft wirkliche, in stetem Fluß und Wechsel auf und nieder wogende Abbild der intelligibeln Welt. Denn die Materie, aus welcher sie geformt wird, ist nichts Wirkliches; sie ist bloser Schein, blose Möglichkeit des Seyns, sie ist ebenso formlos, bleibender Form oder festen Seyns unfähig, ja formfeindlich, als sie für die Form empfänglich ist. Diese Auffassung der Materie als des Nichtseienden ist platonisch; nur geht Plotin darin über Plato hinaus, daß er die Materie entschieden als das Urübel (πρῶτον κακόν) faßt, als den Grund alles Schlechten und Bösen in der sinnlichen Welt und von hier aus auch in der Seele, die, an sich göttlich und gut, nur

durch den Kontakt mit der Materie dem Bösen und dem Uebel anheimfallen kann.

5. Das subjektive Geistesleben.

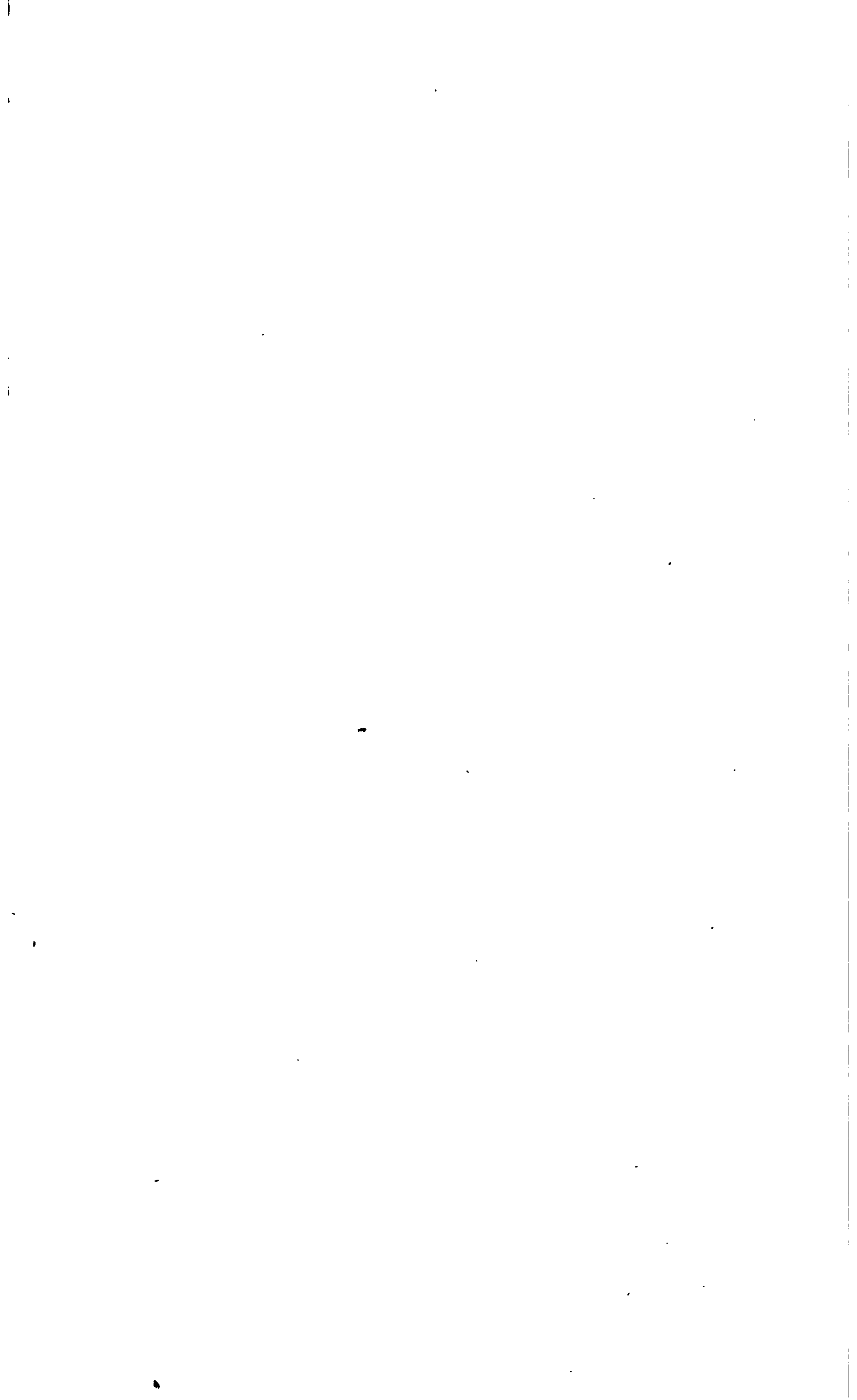
Die praktische Consequenz dieser Lehre, welche die dualistische Seite des Platonismus zur einzig maaßgebenden macht, ist die Flucht des Geistes aus der niedern sinnlichen Welt. Wie die Weltseele, so stehen auch die einzelnen Seelen in der Mitte zwischen der übersinnlichen und der sinnlichen Region des Daseins. Sie sind aus der Vernunftwelt, der Welt des *νοῦς*, ihrer eigentlichen Heimath, wo sie sich aufgehalten haben, ehe sie ins Zeitleben eintraten, herabgestiegen und ins Sinnliche eingegangen, um dasselbe zu gestalten und zu beleben. Dieses Eingehen in die Körperwelt bewirkt, daß die Seele ihres himmlischen Ursprungs vergessend an das Materielle sich verliert, und so Gefahr läuft, in demselben unterzugehen, ihres Verbandes mit der göttlichen Welt, ihrer Reinheit, Kraft und Glückseligkeit auf immer beraubt zu werden. Die Aufgabe des Menschen kann daher nur die seyn, seiner wahren Heimath wieder zuzustreben, alles Das von seiner Seele loszulösen, was zu ihrem wahren Wesen nicht gehört, die Bande des Körperlichen mehr und mehr abzustreifen. Diese Reinigung (*κάθαρσις*) vom Sinnlichen, vom Thier am Menschen, ist die wahre Tugend, und Hauptsache ist daher die Enthaltsamkeit von Allem, was die Seele an die Sinnlichkeit und an den Körper fesseln kann. Durch solche Erhebung über das Sinnliche, durch das Streben nach rein geistigem Seyn und Leben wird die Seele immer fähiger, sich zum Wiedererkennen ihrer intelligibeln Natur, ihrer überirdischen Heimath, ihrer unzertrennlichen Verbindung mit dem *νοῦς* und durch ihn mit dem Ur=Einen emporzuschwingen; sie erlangt damit nach dem Tode des Körpers die wirkliche Rückkehr in die obere Welt, und sie gelangt, je mehr sie sich vom Einzelnen und Sinnlichen abkehrt und sich in sich selbst zurückwendet, dadurch auch schon mitten im irdischen Leben zum Schauen des Urgrunds und damit zu der durch nichts zu überbietenden Seligkeit, sich selbst als mit Gott Eins, ihres göttlichen Wesens wieder theilhaftig geworden zu wissen.

Eine wesentliche Aenderung hat die Philosophie des Neuplato=

nismus durch ihre spätern Vertreter von Porphyr bis Proklus nicht erfahren. Die polytheistische Vervielfältigung der Wesen und Kräfte der intelligibeln Welt, welche von diesen Spätern [4]) vorgenommen wurde, hat trotz allen Scharfsinnes, den besonders Proklus darauf verwendete, kein rein philosophisches Interesse; sie ist von eingreifender Bedeutung für die theologische Entwicklung des Neuplatonismus, aber nicht mehr für die Geschichte der Philosophie.

---

4) Vgl. Kirchner S. 209 ff.



Berichtigungen.

S. 6.	Lin. 16	v. o.	lies	Schneidewin.
— 16.	— 19	—	—	2.
— 83.	— 8	v. u.	—	antinomischen.
— 256.	— 17	—	—	Anm. 21.

